
儒藏

精華編一二〇册

經部四書類









北京大學《儒藏》編纂與研究中心

圖書在版編目(CIP)數據

儒藏. 精華編. 一二〇/北京大學《儒藏》編纂與研究中心編. —北京:北京大學出版社,2013.1

ISBN 978-7-301-11838-2

Ⅰ.①儒… Ⅱ.①北… Ⅲ.①儒家 Ⅳ.①B222

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2012)第 302638 號

書　　名:儒藏(精華編一二〇)

著作責任者:北京大學《儒藏》編纂與研究中心　編

責 任 編 輯:王長民　周粟　王應

標 準 書 號:ISBN 978-7-301-11838-2/B・0524

出 版 發 行:北京大學出版社

地　　址:北京市海淀區成府路 205 號　100871

網　　址:http://www.pup.cn　新浪官方微博:@北京大學出版社

電 子 信 箱:dianjiwenhua@163.com

電　　話:郵購部 62752015　發行部 62750672　編輯部 62756449
出版部 62754962

印　刷　者:北京中科印刷有限公司

經　銷　者:新華書店

787 毫米×1092 毫米　16 開本　69.75 印張　680 千字

2013 年 1 月第 1 版　2013 年 1 月第 1 次印刷

定　　價:500.00 元

《儒藏》精華編第一二〇册

《儒藏》精華編凡例

一、中國傳統文化以儒家思想爲中心。《儒藏》爲儒家經典和反映儒家思想、體現儒家經世做人原則的典籍的叢編。收書時限自先秦至清代結束。

二、《儒藏》精華編爲《儒藏》的一部分，選收《儒藏》中的精要書籍。

三、《儒藏》精華編所收書籍，包括傳世文獻和出土文獻。傳世文獻按《四庫全書總目》經史子集四部分類法分類，大類、小類基本參照《中國叢書綜録》和《中國古籍善本書目》，於個别處略作調整。凡單書已收入入選的個人叢書或全集者，僅存目録，並注明互見。出土文獻單列爲一個部類，原件以古文字書寫者一律收其釋文文本。韓國、日本、越南儒學者用漢文寫作的儒學著作，編爲海外文獻部類。

四、所收書籍的篇目卷次，一仍底本原貌，不選編，不改編，保持原書的完整性和獨立性。

五、對入選書籍進行簡要校勘。以對校爲主，確定内容完足、精確率高的版本爲底本，精選有校勘價值的版本爲校本。出校堅持少而精，以校正誤爲主，酌校異同。校記力求規範、精煉。

六、根據現行標點符號用法，結合古籍標點通例，進行規範化標點。專名號除書名號用角號（《》）外，其他一律省略。

七、對較長的篇章，根據文字内容，適當劃分段落。正文原已分段者，不作改動。千字以内的短文一般不分段。

八、各書卷端由整理者撰寫《校點説明》，簡要介紹作者生平、該書成書背景、主要内容及影響，以及整理時所確定的底本、校本（舉全稱後括注簡稱）及其他有關情況。重複出現的作者，其生平事蹟按出現順序前詳後略。

九、本書用繁體漢字豎排，小注一律排爲單行。

《儒藏》精華編第一一〇册

經部　四書類

四書總義之屬

四書賸言

〔清〕毛奇齡 撰
谷建 校點

目録

校點說明

《四書賸言》四卷，《四書賸言補》二卷，清毛奇齡撰。毛奇齡（一六二三—一七一六），浙江蕭山人，字大可，號河右、西河，後因事逃亡，一度更名換姓爲王彦，字士方，又曾改名爲甡，字齊于，此外還有初晴、老晴、秋晴、僧開、僧彌、春莊、春遲等別名、字、號。死後門人依其郡望私謚西河，學者亦多稱其西河先生。奇齡天性穎悟，十歲應童子試，得考官陳子龍賞識。明亡後避兵深山，築土室讀書。由於恃才傲物，言辭激烈，爲仇家羅織罪名，被迫流亡二十年。後得友人相助，事平返鄉。康熙十八年（一六七九）舉博學鴻儒科，授翰林院檢討，充國史館纂修，參與纂修《明史》。康熙二十五年乞病歸家，致力經學，專心著述。康熙五十五年卒，年九十四。其生平事蹟可參見陸邦烈《毛西河先生事略》（《國朝先正事略》卷三十二）、盛唐《西河先生傳》以及全祖望《蕭山毛檢討別傳》等。

毛奇齡爲清初名士，一生頗具傳奇色彩，爲學亦另闢蹊徑，標舉王學，摒棄朱子。曾謂「漢、唐後世無學者」（《李塨《毛西河先生全集·總序》），忻然以千古讀書人自居。博覽經傳，貫通諸子，考覈事實，探索經義，追尋先聖微言大義，雖因爲人好争、語多過激而遭人非議，卻不掩其對乾嘉考據學風的開創之功。他著述甚豐，卷帙浩繁，有經集五十種二百三十六卷、文集二百六十三卷。詩文集生前便有零星刊刻單行，康熙三十八年，門人李塨、盛唐等編輯《毛西河先生全集》（又稱《西河合集》），康熙五十九年又經門人蔣樞、莫春園、張文嵐及孫輩七人重輯，蕭山書留草堂刊行。乾隆三十五年（一七七〇），陸體元瑞凝堂修版，嘉慶元年（一七九六）重印。《西河合集》之外，尚有《四書改錯》等著作單行。

《四書賸言》是毛奇齡晚年歸家後，爲門人子弟

講解四書時的語録，前兩卷係門人盛唐、王錫所輯，後兩卷乃其子毛遠宗所輯。成書後，門人章大來又根據自己的記録有所補綴，輯爲《四書賸言補》二卷附後，門人子姪之説亦一併載入。由於此書係隨時雜記，成於衆手，各有删潤，故分條問辨，並無一定次序，惟於每卷目録稱《論語》若干條、《大學》若干條、《中庸》若干條、《孟子》若干條。其辨析經義，回歸經文本身，以經證經，考據嚴密，多有精覈之論，不乏創見，自亦難免意氣用事之嫌，而失之武斷，内容亦與奇齡《論語稽求篇》、《經問》等著作間有重出。是書於奇齡生前即已行世，收入康熙年間所刊《西河合集》，嗣後又經修補重刊。《四庫全書》及《皇清經解》收録並有所勘正，惟《皇清經解》本有所删汰，並非全貌。此書曾傳入日本，天保九年（一八三八），早川貫等人對《四書賸言》進行校刻重編，由撫松館刊行。按照《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》的篇章次序，將原書諸條分係於下，以便閲讀，並由書法家大竹蔣塘、生方鼎齋爲序。

此次整理，以是書之初刻本康熙年間蕭山書留草堂刊《西河合集》本爲底本，校以影印文淵閣《四庫全書》本（簡稱「四庫本」）、日本天保九年撫松館刊本（簡稱「天保本」），清咸豐十一年學海堂補刊《皇清經解》本（簡稱「經解本」）亦有所參考。他校諸書，《左傳》、《公羊傳》、《禮記》、《周禮》、《尚書》、《詩經》、《孟子》等，皆用嘉慶二十年阮元校刻南昌府學本《十三經註疏》，《漢書》、《後漢書》用商務印書館縮印百衲本，《國語》用《四部叢刊》景明金李刊本。

校點者　谷　建

四書賸言卷一

蕭山毛奇齡又名甡，字晚晴。稿

《論語》古二十一篇，出孔氏壁中，有兩《子張》，謂即《堯曰》章後「子張問從政」別爲一篇，則未有一章可作一篇者，是必別有《子張》一篇，未必是「從政」章也。若齊《論語》，又有《問王知道》一篇，合二十二篇，似亦并《子張》一篇在內。但「問王知道」四字相聯不合，亦必《問王》一篇，《知道》一篇，其曰一篇者，亦誤也。當時安昌侯張禹能通古、齊、魯三家《論語》，以授成帝，則在漢末尚未亡。至西晉何晏爲魯《論》集解，然後古、齊二《論》漸不可考耳。

《學記》云：「古之王者建國親人，教學爲先。」則是建國立學之義，本在親人，即親民也。王文成公釋《大學》，謂「親民」，「親」字不必改作「新」字，以此。

《大學》不分經傳。雖夫子出言成經，然在漢以前，多以傳稱，如《易·繫詞》稱《大傳》，彖詞、象詞稱《彖傳》、《象傳》。漢武謂東方朔曰：「《傳》曰：『時然後言，人不厭其言。』」則《論語》稱傳。即《孝經》已稱經，而成帝賜翟方進册書云：「《傳》曰：『高而不危，所以長守貴也。』」亦稱爲傳可見。

《漢·藝文志》有《中庸説》二篇，則《中庸》在漢世早已單行。若《隋·經籍志》載梁武帝著《中庸講義》一卷，猶後此者也。俗以《中庸》爲宋儒表章，誤矣。

《論語》「子謂仲弓」章以「犁牛之子騂且角」爲喻。按仲弓，冉雍之字，《家語》謂是伯

牛之族人，而其父行賤，故云。《史記·弟子傳》亦同。獨王充《論衡》謂：「母犂犢騂，無害犧牲；祖濁裔清，不妨奇人。鯀惡禹聖，叟頑舜神。伯牛寢疾，仲弓潔全；顔路庸固，回傑超倫；孔、墨祖愚，丘、翟聖賢。」竟以犂牛指伯牛，仲弓者伯牛之子，殊爲可怪。但王充漢人近古，且其人博通《墳》、《典》，必非漫然無據而爲是言者。先仲氏曰：「伯牛名耕，耕與犂通。如司馬牛本名耕，而孔安國謂『名犂，字子牛』，以耕即犂也。則伯牛本名犂，其曰『犂牛之子』者，但言畊牛，以暗刺其名與氏，所云『色雜』，旁見也。」若然，則仲壬此言，似亦真可信者。通人多怪語，以世之聞者或寡耳。

冶城客論無錫陳公懋云：「《論語》『斯知仁矣』，『仁』字是『人』字，與宰我問『井有仁焉』之『仁』同，皆是以字音致誤。即《周易·繫詞》『何以守位曰仁』，晁以道僞古本作『人』字，亦此類。」

班昭上疏云：「《論語》曰：『能以禮讓爲國，於從政乎何有？』」賈逵上書亦云：「孔子稱：『能以禮讓爲國，於從政乎何有？』」則漢時《論語》本必有多「於從政」三字者，且于本文較明白。或云是古《論》、齊《論》，非魯《論》本然，亦未可考。

《家語》于《論語》「其未得之也，患弗得之」，多「弗」字。王符《潛夫論》于《愛日》篇曰：「孔子病夫未之得也，患不得之。」與《家語》同。

《論語》「貧而樂，富而好禮」，《坊記》引子云作「貧而好樂，富而好禮」，多「好」字。嘗在史館，益都相公竊言入直時有詞臣進頌，以貧樂、好禮對句，不敵。傍一臣引《坊記》正之，衆不語。獨今上云：「不然。《史

記・弟子傳》與《後漢・東平王論》皆作『貧而樂道，富而好禮』，比偶悉敵，未嘗不對也。」群臣皆伏地咋舌不能起，始知經學無盡。諸生傚八比事，君輒矜學者，其慚歉何可勝道！　第不審萬幾乙覽，輒何能博洽至此？

《註疏》引孔安國註亦曰：「貧而樂道，富而好禮。」

《漢・王吉傳》❶：「今民大饑而死，死又不葬，爲犬豬所食。❷人至相食，而廐馬食粟，苦其太肥，氣盛怒至，乃日步作之。王者受命于天，爲民父母，固當若是乎？」此借《孟子》語疏而爲言。

《南史》臨汝侯嘲羅研蜀人好亂，研曰：「若令家富有五母之雞、一母之豕，牀上有百錢布被，甑中有數升麥飯，雖蘇、張巧説于前，韓、白按劍于後，將不能一夫爲盜，況貪亂乎！」此亦疏《孟子》爲言。

《論語》「人不知而不慍」，孔疏原有二義：一是不知學，一是不知我。今人但知後説，似于本章言學之意反未親切。何平叔云：「凡人有所不知，君子不怒。」其云「有所不知」者，言學有所不解也；「君子不怒」者，猶言君子易事不求備也。蓋獨學、共學、教人以學，皆學中事。夫子一生祇學不厭、教不倦，自言如此，見「默識」節。門弟子言如此，見「公西華」節。後人言如此。見《孟子》。故首章即以此發明之，且分作節次，此正指「誨人」一節。故魏文靖講學余山，有學者辨論不釋，怫形于色。文靖曰：「人自不知，于我何慍？」正得此意。若云「遯世無悶」，毋論遯

❶「王吉」，據《漢書》卷七十二，此段文字出自《貢禹傳》。

❷「犬」，原作「大」，據四庫本、天保本及《漢書》卷七十二改。

世非學中事，即以學仕言，學求用世而反以遺世，可乎？

孔仲達解《易》「不見是而無悶」，亦云：「目中所見無一是處，不以爲悶。」則「遯世」是不知我，「不見是」是不知學，分觀益明。

《爾雅》有「如切如磋者道學也」十二句，即《大學》文也。相傳《爾雅》爲周公所作，則周公不宜釋孔子之書。若謂《爾雅·釋言》以後係仲尼弟子子夏之徒所增，則未有曾子門人所輯之書，而子夏輩即能釋之入《爾雅》者，以曾子後于子夏輩，曾子之門人則又後于曾子也。若謂《爾雅》不必定何人作，則安見《大學》可定爲曾子作者？試亦思之。

相傳莊烈帝入小學時，問司禮官何謂子程子。答曰：「子者，尊之之詞。」曰：「何不曰子孔子？」司禮無以應。按《公羊傳》「子沈子曰」註曰：「沈子稱子冠字上者，著其爲師也。不冠以子者，他師也。」然則《大學》朱傳稱程伊川爲子程子，豈亦以伊川爲己師也與？若《國語》吴使王孫雄行成于越，范蠡不許，雄呼曰「子范子」，又曰「子范子」，則王孫雄未嘗師范蠡而亦加「子」字。古人偶稱謂，原無定解，何必襲此！

陸石庵《會語支言》曰：「《易》曰『八卦而小成』，孟子、孔子之謂集大成，而不知有中成之説。蓋伏羲之《易》爲小成，神農之《易》爲中成，黄帝之《易》爲大成也。」予謂《尚書》有古文、今文，而不知有中文，《後漢書》有中文《尚書》。又嘗輯《通韻》，見《廣韻》平聲有上平、下平，而金時韓道昭作《五音集韻》，又有中平。同年尤悔庵入史館，作《外國竹枝詞》註：「西洋歐羅巴國有小學，有大學，有中學。」

鄒文莊讀《中庸》，嘗疑《大學》程、朱補

格致而《中庸》首言慎獨不及格物者其説安在，積疑于中。會陽明講學虔臺，往謁叩之，論辨反覆，夙疑頓釋。又羅近溪每苦格物之義難曉，參究三年，一夕忽悟，質之于父，父亦躍然。太常殷公亦苦格致之説，求而不得，終日哽咽。後見《禮記·大學》註有「誠意爲本」句，便割然以解。又山陰張陽和亦嘗讀書至格致篇，沈思未得，後潛心文成良知之學。及舉殿試第一，作東宮講官，每講《大學》，必首闡「誠意」曰：「格物者格此，致知者知此耳。」四賢所疑、所証頗相似，故并識之，見陸石庵《會語支言》。

大學，學之大者；小學，學之小者。《漢書》、《大戴禮》皆云「小學習小藝，大學習大藝」，而賈誼《新書》引《容經》云：「小學蹶小節，業小道；大學蹶大節，業大道。」總是一義。《容經》即《儀禮》，古以「容」字代「儀」字，所謂容禮、容臺禮者，此必《儀禮》逸文也。朱子註「大學」不知何據，曰：「大學者，大人之學。」而究其爲義，則曰「所以別于小子之學」。以時方作《小學》一書，將以補「涵養」一節于灑掃應對之間，故註作「大人」，以爲大人、小子可對待也。但《白虎通》云「古者年八歲入小學」，而賈誼引經即云「九歲入小學」，至伏生作《尚書大傳》且云「十有三歲而入小學」，然則年齒尚未定，而可以定大小乎？

明儒薛應旂爲兩浙提學副使，以「大學之道」試諸生。諸生有以「三達尊」對者，應旂斥之。其人曰：「此《章句》也。大人舍德、位與齒，有他義乎？」應旂初嘿然，既而諭之曰：「以德，則難爲小學，大學是大人，則小學是小人矣；以位，則自天子以至于庶人，本文謂何；若以齒，則未聞有長年、高年

稱大人者，文家通俗或有之，經無是也。且十五甫成童，未成丁也，高年亦未也。」其人唯而退。然則十五入大學，未當爲大人，即《尚書大傳》「二十而入大學」，猶是弱齒，未大耳。《史》長翟稱大人，與大人擁樹而馳，皆指長大言，不以年言。

《漢志》所載「八歲入小學」，乃天子世子之禮，其學在師氏虎門之左。而《尚書大傳》亦謂「十三入小學」者，公卿大夫元士適子，在年幼時不便入天子世子之學，所以十年出就外傅，且學于家塾，直至十五方令入師氏所掌虎門小學。則是虎門小學乃天子與公卿大夫元士之子之所學，且天子與公卿以下，其年齒各有大小不等，不必盡孩幼也。故唐高祖武德九年，詔皇族子孫及功臣子弟于祕書外省別立小學，專屬皇族及公卿大夫之子，而士庶不與，則猶近古意。但周制小學專習寫字，所云《周禮》「八歲入小學，保氏教以六書」，而《白虎通》諸書多云入小學而學書計，則兼書數耳。然則小學本天子諸侯世子之學，而所學又止書數，豈民間小子灑掃應對所得與焉！

楊終《戒馬廖不訓子書》有云：「人君之子，八歲爲置外傅，教之書計，以開其明；十五置太傅，教之經典，以道其志。」亦云小學教書計，且亦云是人君之子之事。

《漢·律歷志》云：「其法在算術，宣于天下，小學是則。」算即計也。然則所云「書計」者，即是書數，以寫字計數，俱小學中事也。或謂許叔重《說文序》有云「尉律不課，小學不修」，似小學兼習律令，則不然。蓋漢至和帝時，蕭何所草律已不行，學僮不試古文，其時入小學者止二人，故兼舉言之。律歷與律令，兩律不同。若律令，豈小學事乎？

《南史・陸澄傳》澄嘗與王儉書云：「世有《孝經》題爲鄭玄註，案玄不註《孝經》，且是書爲小學之瑣，不宜列在帝典。」儉答云：「《孝經》雖非鄭註，僕以爲此書明百行之首，不與《蒼頡》、《凡將》之流同日語也。」蒼頡，古造字者。司馬相如作《凡將篇》，亦字學。

《杜鄴傳》：「鄴從張吉學。吉子竦又幼孤，從鄴學，並著于世，然尤長小學。」謂字學也。顔之推《家訓》云「惟有姚元標工于楷、隸，留心小學」，俱指寫字言。略見予《大學証文》一書。

北魏高祐爲兗州刺史，令縣立講學，黨立教學，村立小學，此民間立小學所始。然猶是寫字之學，故與教學、講學分别，可驗。

《中庸》「素隱行怪」，《漢・藝文志》作「索隱行怪」；「吾弗爲之矣」，作「吾不爲之矣」；「好學近乎知」，《漢書》作「好問近乎知」。

《中庸》「禮儀三百，威儀三千」，《經解》作「禮經三百，曲禮三千」，故有以禮儀爲經禮、威儀爲曲禮者。按梁徐勉上表、《晉・刑律志》尚書陳寵上疏及《漢・陳忠傳》皆作「禮經三百，威儀三千」，則禮儀或是禮經之誤。不然，禮儀、威儀有何分别，而兩「儀」字連出之乎？

《中庸》「蒲盧」，舊註是蜾蠃名，《爾雅》曰：「蜾蠃，蒲盧，今之細腰蜂也。」又《解頤新語》曰：「瓠之細腰曰蒲盧，蜂之細腰亦曰蒲盧。」蓋蜾蠃取螟蛉爲己子，祝之而化。《詩》曰「螟蛉有子，蜾蠃負之」，故以作人存政舉之証，謂百姓易化也。朱子取同時沈存中之言，謂是蒲葦，則不惟無據，且又改「盧」字爲「蘆」字矣。按《家語》云：「天道敏生，人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也，待化而成。」其着「待化而成」四字，正就蜾蠃爲

取譬作解，是此一名物，夫子自言而又自註之，何强釋爲！

《中庸》一書，《集註》單以分配比合爲能事，恐談理之書不必如是。如首章性道，自祇言人，註分配人物，則于率性、修道俱説不去矣。至于修道功夫全在慎獨，與《大學》首功相合，乃又分别動静，以隱微屬動，則所謂「不睹」、「不聞」者，非夢寐之間不可，然且大本、達道、致中、致和、動静到底殊爲難解。張仲誠曰：「心意有動察，性情無動察。喜怒哀樂之未發，即天命之性也。發而皆中節，即性所發之情也。」幾見喜可察而後喜、怒可察而後怒、哀可察而後哀、樂可察而後樂者？喜之所發，一察便不能復喜；若能復喜，則僞喜矣。故夫子不動察，觀其遇舊館人之喪，一哀出涕；苟動察，則無從之涕何由而至？儒即不然。程伊川遇明堂大饗，不肯弔司馬相公之喪。夫祇屬弔喪，猶可藉口，萬一遇父兄凶問，能曰「歌則不哭」乎？至若知仁勇三者，不過「知」、「行」二字爲功夫要領，何必節節分配！幼時在塾中，聞先教諭兄講「哀公」章而疑之，進詢曰：「生知爲知，學知爲仁，困知爲勇，未能釋然。若謂『及其知之，一也』、『及其成功，一也』爲勇，則疑倍生矣。此是何解？果理道如是耶？抑功夫如是耶？抑亦文字語氣如是耶？」先兄無以應。至于「尊德性而道問學」，此《中庸》喫緊處，而一以爲知，一以爲行，一以爲存心，一以爲致知，先後次第組錯不分。初不意《中庸》一書，其分配比合，乃至如是。

《漢書·武五子傳》壺關三老上書：「故父不父則子不子，君不君則臣不臣。」《後漢》引《論語》亦多如此説，然此是斷章之言。

范滂對王甫曰：「臣聞仲尼之言：『見善如不及，見惡如探湯。』」此易「不善」字爲「惡」字，且註云：「探湯，喻去疾也。」按《扁鵲傳》湯液醴灑所以治病者，故以探湯去疾爲卻惡之喻。若作探熱水解，則世無濯熱水而儆畏恐者，非其譬矣。此字《集註》無解。

先仲氏曰：「陳晦伯作《經典稽疑》，引任昉《王儉集序》，有云：『攻乎異端，歸之正義。』劉勰《文心雕龍序》亦云：『周公設辨，貴乎體要；尼父陳訓，惡乎異端。』則攻本攻擊之攻。」不知朱子註《論語》何以作專治解也，曾異端爲害而需專治乎？但朱子既自立說，則必數數回護之。觀其《答汪尚書》云：「君子反經而已，經正斯無邪慝。今惡邪說之害正而攻之，則適所以自敝而已。」此俱是回護之語。

孫奕《示兒編》曰：「攻如『攻人之惡』之攻，已如『末之也已』之已。」

先仲氏曰：「齊、魯、韓三家以《凱風》爲母責子詩。」予向取其說以說《國風》，既讀《孟子》，則尤與「不可磯」并幽王逐子、尹吉甫殺子義合。彼皆戕害其子，故過大；此但責子過情，故過小。若不安室，則過不小矣。況儗必以倫，母不安室與父不愛子，何足比儗？且《詩》有「劬勞」、「勞苦」諸字，則尤非汎指。大凡經傳「勞」字俱作困劇解，如《孟子》「父母惡之，勞而不怨」、《論語》「又敬不違，勞而不怨」，皆是困劇其子，故《内則》則直曰「父母怒，不悅而撻之流血，不敢疾怨」爲「勞而不怨」之解，分明可驗。若不安室，不安則有之矣，勞則未也。至《小弁》詩，趙岐註作尹吉甫殺孝子伯奇事，是《韓詩》；朱註作周幽王逐子宜臼事，是《毛詩》，各不同。

《孟子》「或問乎曾西」，朱註：「曾子之

孫。」按《經典・序録》謂曾申字子西，子夏以《詩》傳曾申，左丘明作傳以授曾申，則是曾西即曾申，爲曾子之子，非孫也。其以申字西者，或以申枝爲西方之辰，如春秋楚鬭宜申、公子申皆字子西，可驗。

《孟子》「《堯典》曰二十有八載」至「四海遏密八音」，今所行《尚書》在《舜典》中。故朱註云：「古《書》二篇豈或合爲一耶？」案伏生《尚書》原衹《堯典》一篇，無「曰若稽古帝舜」二十八字，以舊別有《舜典》，而其時已亡。故東晉梅賾獻《尚書》孔傳，亦無《舜典》。至齊建武年，吴興姚方興於大航頭得孔氏傳古文，始分《堯典》爲二，以「慎徽五典」至末謂之《舜典》，而加二十八字于其中，此僞《書》也。故漢光武時，張純奏宜遵唐堯之《典》，二月巡狩；至章帝時，陳寵奏言唐堯著《典》，「眚災肆赦」。皆是《舜典》文，而皆冠以「堯典」之名。即《前漢・王莽傳》所引「十有二州」，皆稱《堯典》。後西晉武帝初，幽州秀才張髦上疏，引「肆類上帝」諸文，亦稱《堯典》。自僞《書》一出，而群然改從，則是古《書》二篇而今誤分之，非古《書》二篇而今誤合之也。蓋「二十八載」以前是古《堯典》，「月正元日」以後是古《舜典》，則二十八字僞可驗矣。若朱子竟疑古文爲僞，此大無理之至者。

《孟子》「頑夫廉」，「頑」字古皆是「貪」字。《漢・王吉傳》：「《孟子》云：『聞伯夷之風者，貪夫廉，懦夫有立志。』」《晉書・羊祜傳》亦曰：「貪夫反廉，懦夫立志，雖夷、惠之操，無以尚也。」《南史》稱任昉「能使貪夫不取，懦夫有立志。」

漢中常侍樂松對帝曰：「昔文王之囿百里，人以爲小；齊宣五里，人以爲大。」與《孟

子》不同。

《孟子》「今茲未能」，趙註：「今年未能。」「茲」字即「年」字。閻潛丘云：「杜元凱《左傳註》以茲作歲解。」古詩「爲樂當及時，安能待來茲」，來茲，來歲也。即《吕覽》有「今茲美禾，來茲美麥」語，明以今茲爲今歲，可驗。

《孟子》五等之爵以天子當一等，則與《尚書》「列爵惟五」之文不合，豈有天子自列爵而列己位在内之理？故《王制》曰：「王者之制禄爵，公、侯、伯、子、男凡五等。」以子、男分二等，而天子不列數内，其于諸侯之六等，亦去君一位而列五等。雖《王制》後起，然較《孟子》之文稍爲近理。不然，班禄之制，《孟子》以天子之地方千里，與公、侯、伯、子男明分四等；而《尚書》「分土惟三」，止列三等，則正以公侯百里、伯七十里、子男五十里爲分土之三，何曾有天子在其中乎？則班爵不猶是乎！

《孟子》：「天子之地方千里，諸侯皆方百里。」其「地」字《王制》改作「田」字，田即地也。但地有山林、川澤、城郭、宫室、陂池、涂巷種種，而田則無有。故田較之地，則每里減三分之一，是地有千里者，田未必有千里矣。今既云班禄，則禄出于田，當紀實數，焉得以三分減一之地而强名千里？漢後儒者所以不能無紛紛也。不知《孟子》所云「地」字亦祇是「田」字。觀「魯欲使慎子爲將軍」章「周公之封于魯也，爲方百里也，地非不足也，而儉于百里」，又曰「不百里，不足以守宗廟之典籍」，則較量千百，惟恐不足，當必是實數可知。而按其上文，仍是「地」字，固知地即是田耳。

《論語》「則以學文」，姚立方云：「此

『文』字是『字』字，並非《詩》、《書》六藝之文。言弟子稍閒，使學字耳。」《説文》：「文，交畫也。」「吾猶及史之闕文」，謂字畫有可疑處，輒闕而不書。《孟子》「不以文害辭」，謂不以字義傷句義。此其故以《周官》「八歲入小學，保氏衹教以六書」，使習字也。信然。則予以小學爲寫字之學，非私言矣。

《論語》：「放於利而行。」孔安國曰：「放，依也。」然並無他據，即字書亦從無此解。後見《檀弓》「梁木其壞，則吾將安放」，鄭註有云：「梁木，衆木所放。」謂榱桷皆依梁以立，比之衆之依夫子。始知俗以安放爲安效者，誤也。若《漢書》「有所放效」，《禮記》「有放而文」，此是「昉」字，與「放」不同。

四書賸言卷二

蕭山毛奇齡又名甡，字春莊。稿

《論語》「伯牛有疾」，包註「牛有惡疾」。按古以惡疾爲癩。《禮》「婦人有惡疾，去」，以其癩也。故《韓詩》解《芣苢》之詩，謂蔡人之妻傷夫惡疾，雖遇癩而不忍絕。而劉孝標作《辨命論》，遂謂「冉耕歌其《芣苢》」正指是也。又《淮南子》曰「伯牛癩」。又芣苢草可療癩，見《列子》「生于陵屯，則爲陵舄」及「蠅蠙之衣」註。

《論語》：「伯牛有疾，子問之，自牖執其手。」朱註：「禮，病者居北牖下。」此本《喪大記》而誤「墉」字爲「牖」字者。但《鄉黨》篇「疾，君視之東首」，邢疏引此亦作「北牖」，不知室製祇一户一牖，以北不開牖，止有墉也。《儀禮》「北牆曰墉」，若北牆開牖，則亡國之社，所以通陰氣而絶天陽者，豈室製乎？

《孟子》「舍皆取諸其宫中而用之」，舍，止也，言止取宫中，不須外求也。舊註「舍，止」，又以不肯爲止，謂不肯皆自取宫室之中，則猶是「止」字而解又不同。

《孟子》「聞文王作興曰：『盍歸乎來』」，今以「作」字句，「興」字連下讀。但漢讀皆不如此：趙註「聞文王作興」，以「興」字句；而疏云「聞文王興起，乃曰：『盍歸乎來』」；又《離騷》「吕望之鼓刀兮，遭周文而得舉」，王逸註「太公避紂，居東海之濱，聞文王作興」，則正引《孟子》文而以「興」字句者。漢儒句讀與後不同，多此類。

《孟子》百里奚事，趙岐註謂奚自賣五羖羊皮，爲人養牛，賣己物以養人牛，貧而不

吝，可以爲要譽之具。此依文度事，其解不過如此。實則百里五羊有必不可解者。奚舊稱五羖大夫，其人全以此得名，是必有一五羊實事流傳人間，乃言人人殊。如《扊扅之歌》曰：「百里奚，新娶我兮五羊皮！」是聘物也。又曰「西入秦，五羊皮」，則攜作客貲者也。《史記》百里奚「亡秦走宛，楚鄙人執之，繆公以五羊之皮贖之，歸秦」，是又贖奚物也。其不可憑如此。若朱註謂得五羊之皮而爲之食牛，此是臆見，從來無此説。且此亦何足要譽？趙氏去古未遠，或有師承。若以今人而造古事，則何可如此！

《孟子》「放飯流歠」出自《曲禮》，然《曲禮》「放飯」解又不同。古之禮，飯必與人共飯而同一器，不用匙箸，以手取之。故飯黏着手，則不得拂之而放于本器之中，當棄餘于篚；無篚，棄餘于會。會者，簋蓋也。其言鑿鑿如此，則似未可爲異解者。但儒者因陋已久，恐驟聞之，反驚人耳。

閻潛丘嘗言，《孟子》「舜使益掌火，益烈山澤而焚之」，火者，堯時官名，即火正，《左傳》閼伯爲堯火正是也。《周禮》司爟掌行火之政令，亦即此官。朱子不曉火爲官名，于《尚書》「命益作虞」處，謂堯但使益除障翳、驅禽獸，未必使爲虞官，至舜而後命作虞。則不知火是官名，而又誤以烈山澤爲虞官事，兩失之矣。按此則益初爲火官，至舜時改作虞官，《書》、傳自明。趙註：「火，官名。」

宋孫奕《示兒編》以「子在齊，聞《韶》，三月不知肉味」謂怒其在齊，故至忘味，所云「不圖至斯」，斯即齊也。此是舊説，而于理有未足者。《史記》明云「學之三月」，何至相怒？即怒，亦何至忘味？據云「食旨不甘，

悲而不知也。發憤忘食，怒而不知也」，夫以發憤爲怒，則夫子爲人怒且至老，豈有此理！

《大學》「格物」祇是量度物之本末，其「格」字釋義已見《廣韻》。後閻潛丘讀李善《文選・運命論》註引《蒼頡篇》「格，量度之也」爲解，恍然謂《大學》「格物」祇此已見，尚何他疑矣。蓋《蒼頡》、《訓纂》、《滂喜》爲三蒼，字書之最高古者，此并非「格，至」、「格，正」所能爭也。況「窮致物理」，顯然爲宋後所增入耶。

《魏志・和洽傳》因尚書毛玠等以節儉選人物，嘗云：「儉約過中，以之處身則可，若以之格物，所失實多。」此正以「格物」爲品量人物之解，與《大學》「格物」正同。須知「格物」二字，自來有之，然釋義祇是如此，觀此則後儒紛紛何爲？

知行不分，非謂知可兼行、行可兼知也，謂知者知此、行者即行此也。若以格物爲窮致事物之理，則未有所知在事物、而所行在誠意者。如謂事物祇是知，誠意祇是行，是知之與行斷港絶流也；如謂事物既知，誠意又須知，是事物少一行，誠意又多一知也。若然，則所云「衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」，恐未然矣。或曰朱子所言物，亦即心身家國天下之物，原非汎汎事物，則于補傳所云「天下之物即凡天下之物」又説不去矣。朱子明云「十件物格到九件不妨，一件物格到九分不可」，則心身家國即以朱子自言之，亦止曰三綱領、八條目，有多少條件，而曰十件、九件乎？

先仲氏曰：「六藝在小學已當傳習，何況大學！」則苟欲格物，莫先六藝。生平曾講禮説樂，窮盡心力，且亦多年歲，然按之于

身心性命，了無干涉。生年易盡，精力有限，無令人欺。若云「衆物之表裏精粗無不到」，無論衆物，試格六藝之一物，格射，如后羿、如養由基必不能到；假使能到，亦斷不能使后羿、養由基其心之全體大用有一毫能明，況曰「無不明」乎？冤哉！

魏文靖驥講學于道南書院，即宋楊龜山舊祠也。龜山爲蕭山令，故祠此。時有以《大學》改本是否爲問者，公曰：「僕不能定其是否。雖然，有説于此。向來此祠作西北向，不正，今改作正西向，則改正矣，第不知諸君皆以爲正否？」衆皆曰：「正。」曰：「可再改否？」皆曰：「不可改。」曰：「假使有人焉又以爲不正，再改之，何如？」皆曰：「豈有此矣！凡云改正，衹在一改。若可再改，則必今之所謂正者仍未正也。可再改，則并向之所謂不正者原未不正也。」公曰：「然則一《大學》而明道改之，伊川改之，朱子又改之，宜何如矣！」衆皆默然。後公殁，敕賜公與龜山並祠，改道南書院爲德惠祠，至今祀之。

《大學》「若有一个臣」，《尚書》作「一介臣」，介、个通字。《左傳》襄八年「不使一个行李」，註：「个，一本作介。」可驗。蓋个與箇同：《荀子》「負矢五十箇」，《國語》「一个負矢，將百群皆奔」。

《大學》「壹是皆以修身爲本」，姚立方云：「壹，專壹也。見《説文》。言專是皆以修身爲本。」鄭註亦然。此如《孟子》「志壹則動氣」、《穀梁傳》葵丘之會「壹明天子之禁」，皆註作專壹，可驗。其或作一二之一，如《毛詩》「壹發五豝」者，通字耳。朱子不知何據，註作一切。夫一切者，便宜苟且之謂。如《漢・禮樂志》「以意穿鑿，各取一切」，《後漢・王霸傳》「以徼一切之勝」，皆苟且從事。

譬之以刀切物，苟取整齊，不顧長短，謂之一切。如以一切爲大凡、大概，此是佛家語，如一切功德、一切寃家之類，音砌不音竊，豈可註經？自朱子《章句》有此，而宋後爲字書者皆載入大凡、大概，且引《大學》此文作証。嗟乎！古文從此無分辨矣。先仲氏曰：「讀書當分時代，勿爲宋、元以後輯書所惑。」正此謂也。

「一切」見于前史，若憑臆解斷，鮮有不作一概解者。如《王莽傳》「續用馮茂，苟施一切之政」，此明有「苟」字，又何待言；若《平帝紀》「一切論秩如真」、《張敞傳》「願壹切受署」，豈非一概？乃觀其本註，皆言權補吏職，草率行事，則仍是苟且之意。始知讀書當虛心，勿謂一覩便明，可草草也。

《中庸》「壹戎衣而有天下」，此「壹」字是「殪」字。《尚書·康誥》曰「殪戎殷」，言滅大殷也。故《中庸》註：「『衣』讀如『殷』。齊人言『殷』聲如『衣』，今有衣姓者，殷之裔也。」若戎殷，則與《泰誓》稱「戎商」正同。自註《武成》者多誤解作「一着戎衣」，竟以「壹」字解「一」字，而朱子亦即以「一着戎衣」爲註。夫以兵衣爲戎衣，如甲衣、甲裳等，不知有據與否。若「一着戎衣」，添一「着」字，便是難通。着者附也，衣服附在吾身曰着。若甲，則但貫之于身，故《左傳》「躬擐甲冑」，又曰「擐甲執兵」，未有言「着」者。經學嚴切，何可使疏義鶻突如此！

《中庸》「衣錦尚絅」，必非《碩人》及《丰》詩，未有「衣錦褧衣」而可改作「衣錦尚絅」者，此必逸《詩》也。但絅自通褧，作禪衣解，《玉藻》云「禪爲絅」。蓋夫人臨嫁，則在塗加錦而覆以禪衣，其意實所以障塵。今曰「惡文之著」者，斷章耳。詩雖非一，其義自通。

若曰此是汎指，不必即臨嫁時服，則何故衣錦？何故衣錦而又加禪衣？此非他衣可妄認矣。若庾信《烏石蘭氏墓誌銘》云「邢姨褧服」，則直用《碩人》詩句，與此不同。

《論語》「自行束修以上」，束修是贄見薄物，其見于經傳甚衆。如《檀弓》「束修之問」、《穀梁傳》「束修之肉」、《後漢・第五倫傳》「束修之饋」，則皆汎以大夫、士出境聘問之禮爲言。若《孔叢子》云：「子思居貧，或致樽酒束修，子思弗爲當也。」此猶是偶然餽遺之節。至《北史・儒林傳》馮偉「門徒束修一毫不受」，則直指教學事矣。又《隋書》劉炫博學，後進質疑受業不遠千里，然「嗇于財，不行束修者未嘗有所教誨。時人以此少之」。則直與《論語》「未嘗無誨」作相反語。又《唐六典》國子生初入學，「置束帛一篚，酒一壺，修一案，爲束修之禮」，則分束帛與修爲二，然亦是教學贄物。近儒以漢後史書多有「束修」字作約束修飭解，如《鹽鐵論》桑弘羊曰「臣結髮束修」、《元和詔》「鄭均束修安貧」、三國魏桓範薦管寧「束修其躬」類，遂謂束修不是物，歷引諸束修詞以爲辨。夫天下詞字相同者多有，龍星不必是龍、王良又不必是星，必欲强同之，謬矣。試誦本文，有「行」字，又有「以上」字。若「束修其躬」，何必又行；「躬自束修」，何能將之而上乎？

姚立方嘗言《論語》「觚不觚」：「觚者，酒器也。上古器多用角，故字從角，瓜聲。三代始範金爲之。但其形本方，方則隅有四棱，直下至足，其腹又屹起四棱，俗呼飛戟。橫亦有之。《通俗文》曰『木四方爲棱，八棱爲觚』是也。其足之四棱，漢宮鳳闕取以爲角隅，故《西都賦》曰：『上觚棱而棲金爵。』今夫子云『不觚』者何？大抵觚之不觚，以漸

而成。其時有爲圜制者，《史・酷吏傳》云『破觚爲圜』是也，此必當時成語，《史》用之耳。此初之不觚也。然其圜制，先時猶從腹上至口周身琱畫爲四大棱，俗呼蕉葉，象其形也。餘横起直垂皆有細棱如故，尚不失觚義。至後時則從腹下至足僅爲饕餮雲雷之形，從腹上至口已平光無棱矣。此繼之不觚也。然猶有于足以内藏四小棱者，似亦不敢盡没其義。迨後併此而無之，則終不觚矣。蓋由世俗日趨簡便，所以全失聖人寓典法于制器之精意。一物如此，其他可知，故夫子嘆之。若又以木簡爲觚，此出《漢志》顔師古曰『學書之牘或以記事，削木爲之』是也。其角隅有棱，然無人削簡角爲圜者。且木簡則字從「柧」，竹簡則字從「⿱竹觚」，皆「觚」字所生，非本字也。大抵後世古器流傳日少日缺，其質係金玉者人知寶愛，故尚得藉傳什一于千百，然好事藏弆者類不能攷。如鼎、彝，烹飪盛酒器也，後世以爲焚香之具，呼曰鼎爐、彝爐；觚、觶，飲酒器也，後世以爲養花之具，呼曰花觚、花觶。俗語失真，反令人併古器而疑之，豈不可嘆哉！」予初取其説入《稽求篇》中，既憶幼時曾在祁忠敏宅見慈女觚，是漢器千金之物，形頗長而腰甚細，不任盛酒，且口亦反向，尚疑與酒器不甚合，故置之。然其説則何可泯也，因記此以俟知者。

《孟子》「鬱陶思君爾」，趙岐註引《檀弓》「人喜斯陶」，以陶作喜解，此與「象喜亦喜」正合，然未得其義。及觀《爾雅》云「鬱陶，喜也」，而郭璞註此，則直引《孟子》「鬱陶思君」爲証，始知喜是正義，合「鬱陶」二字作解，不止「陶」字也。唯張揖《廣雅》曰：「喜也，憂也。」則又兼憂、喜二意爲言，故後有喜極未伸之解。大抵喜愛不能舒，結而爲思，故《楚

詞》「豈不鬱陶而思君兮」，曹植詩「鬱陶思君未敢言」，皆以「鬱陶」連「思君」爲詞。而謝靈運詩「嚶鳴已悅豫，幽居猶鬱陶」，則直以「悅豫」、「鬱陶」並出，所謂見則喜、不見則鬱也。此閻潛丘爲予言者。今朱子註《孟子》曰「思之甚而氣不得伸」，則但以不得伸解鬱陶，而不識「喜」字，反添「氣」字，豈善解經者耶？或曰：「陶是燒瓦室，火氣難達，故曰『氣不伸』。」則又誤認別字矣。鬱陶音姚，陶瓦器音桃，不同。

《孟子》「奮乎百世之上百世之下」，一氣不斷。古文排句，詞例如此，言興乎前以及乎後也。若以「百世之下」連下讀，則失詞例矣。《漢・王吉傳》云：「《孟子》云：『奮乎百世之上，行乎百世之下，莫不興起。』」

《後漢・黨錮傳叙》「矯枉故直必過」，註云：「正枉必過其直，見《孟子》。」又仲長統《昌言》曰：「若乃偏情矯用，則枉直必過。」註引《孟子》曰：「矯枉過直。」今《孟子》俱無此文。

《孟子》「不日成之」，朱註：「不終日也。」若然，則于下「勿亟」、「子來」有礙矣，豈有臺既成而猶子來者？且臺既成而猶戒勿亟者？按本詩鄭箋謂「不日」：「不與設期日而成之。」此與《國語》引此詩，韋昭註云「不日，不課程以時日」正同。其云「成之」者，非謂已成，謂由是以至于成。如《國語》「其日不廢時務」，俟「田時之隙而于以成之」是也。❶ 夫惟不限時日，故可戒勿亟；惟未成，故趨事如子來。此在孟子前，春秋時有明註者，豈可至今日而妄解焉。

《孟子》「爲長者折枝」，趙岐註：「折枝，案摩折手節解罷枝也。」此卑賤奉事尊長之

❶「田時」，《國語・楚語》作「四時」。

節。《内則》子婦事舅姑，「問疾痛苛癢而抑搔之」，鄭註抑搔即按摩。屈抑枝體，與折義正同，以此皆卑役，非凡人屑爲，故曰「是不爲，非不能」。觀《後漢・張皓王龔論》云：「豈同折枝于長者，以不爲爲難乎！」劉熙註：「按摩。」不爲非難爲可驗。若劉峻《廣絶交論》「折枝舐痔」、盧思道《北齊論》「韓高之徒，人皆折枝舐痔」、《朝野僉載》「薛稷等舐痔折枝，阿附太平公主」類，皆明作媕諂之具。而朱註云「折草木之枝」，則無理無據并無事類矣。且問折草木之枝何爲乎？

《孟子》稱「五霸」，趙岐註：「齊桓，晉文，秦穆，宋襄，楚莊。」此是漢儒之言，若周時則不然。按《荀子・王霸篇》，齊桓、晉文、楚莊、吴闔閭、越勾踐謂之五霸，此戰國時所定，與後儒不同。故明盧東元謂：「『秦穆公用之而霸』，此據《春秋傳》『秦用孟明，遂霸西戎』語，未嘗霸中國。」此言良然。若丁公著以夏昆吾、商大彭、豕韋合齊桓、晉文爲五霸，則于桓、文爲盛，就當時盟會較量優劣，爲未合矣。公著唐人，其言亦不知所據，引之何爲？

《孟子》「鄭人使子濯孺子侵衛」事，按《左傳》襄十四年，衛侯出奔齊，孫林父使尹公佗、庾公差追公，而御公者公孫丁也。初，尹公佗曾學射于庾公差，差學射于公孫丁。是時差欲射丁，而曰：「射爲背師，不射爲戮。射之禮乎！」乃射兩軥而還。尹公佗曰：❶「子爲師，我則遠矣。」以其師之師也。乃獨還而射丁。丁授公轡而射佗，反中佗臂。其事如此。則是孫林父追衛獻公事，非鄭侵衛而衛使追也，且是尹公佗學射于庾公

❶「佗」，原作「他」，據《孟子》改，以前後一致。

差，非庾公差學射于尹公佗也。其中或射、或不射，即此事而不甚合。大抵春秋、戰國間，其記事不同多此類。

《孟子》引《書》「若藥不瞑眩，厥疾不瘳」，趙岐註：「《書》逸篇。」以漢世古文《尚書》未立學官，故凡在今文外者，皆稱逸《書》，以非官書也。凡古文稱逸《書》以此。

《論語》「子桑伯子」，王肅謂不見經傳，惟鄭註以秦有公孫枝字子桑爲據，則伯子一人，子桑又一人矣。若包咸舊註但稱伯子，則必姓子桑字伯子者，故宋胡氏以爲疑即莊周所稱子桑户，容或有之。第《家語》記桑户「不衣冠而處」，「同人道于牛馬」，則蕩檢踰閑，不止太簡矣。恐仲弓所引，又未必即較等及此輩耳。

《論語》「八佾舞于庭」，又曰《雍》徹于三家之堂。以廟即是堂，堂前有庭，歌在堂上，舞在堂下也。但季氏大夫，亦何得遂僭及天子禮樂？且三家者，仲孫、叔孫、季孫也。仲孫，慶父後；叔孫，叔牙後。二人皆得罪以死，本不宜世有享祭；即祭，亦不宜三家並廟；即並廟，亦斷不能以天子禮樂祀慶父、叔牙、季友三人；既並祭三人，又何得獨稱季氏，一若爲季氏專廟？凡此皆漢、晉、唐、宋至今所貿貿無一解者。予曾與近儒論宗子，作《大小宗通繹》，乃遂因大小宗而得解此書。蓋魯爲宗國，以周公爲武王母弟，得稱別子，爲文王之宗。禮，別子立宗，當祀別子所自出。見《大傳》。因立文王廟于魯，見《史記》。爲周公之所自出，名出王廟。見《左傳》。夫祭文王而可以不用天子禮樂也乎？其用天子禮樂者，以出王故；其祭出王者，以宗子故也。若三桓爲魯桓公子，季友以適子而爲宗卿，亦得祭所自出，而立桓公一廟。

漢儒不解，有謂公廟設于私家者。見《郊特牲》云。此正三桓所自出之廟，以三桓並桓出，故稱三家堂；以季氏爲大宗，故又獨稱季氏。其所以用天子禮樂者，以桓公故；而桓公得用之者，以文王用之，而群公以下皆相沿用之之故，然而僭矣。文王周廟得用之，即周公太廟、伯禽世室皆不得用，而可用及群宫乎？故昭二十五年《公羊傳》稱昭公謂子家駒曰：❶「吾何僭哉？」答曰：「朱干、玉戚以舞《大夏》，八佾以舞《大武》，此天子之禮也。」此正與夫子之嘆同意。世人予其書而不能讀，此義千秋終閟絶矣。幸予歸田未死，偶得見及。世有學者，幸取予《大小宗通繹》而並觀之。

《孟子》「滕文公爲世子」、「滕定公薨」，舊註：「《古紀世本》録諸侯之世，滕國有考公麇，與文公之父定公相值，其子元公弘，與文公相值，似後世避諱，改考爲定，改元爲文者。」若《萬章》篇于「衛孝公公養之仕」句，則《春秋》、《史記》並無孝公。惟夫子于衛靈死後，在哀七年，當出公輒時，亦曾至衛。故朱註疑爲出公。但出公並不謚孝，然舍此又別無他公往來。宋孫奭疏謂仍是靈公。《史記・春秋年表》：「衛靈三十八年，孔子來，禄之如魯。」又《孔子世家》：「衛靈問孔子居魯得禄幾何。對曰：『奉粟六萬。』衛人亦致粟六萬。」此正公養之實據。然明明有孝公字，豈可不信《孟子》而反信《史記》？惟趙岐註「衛孝公以國君養賢之禮養孔子，故孔子爲宿留以答之」，其曰「養賢之禮」，曰「宿留」，似古原有成文，而邠卿引之者。漢去古

❶「二十五」，原誤作「十二」，事出《公羊傳》昭公二十五年，據改。

未遠，必有師承，未可以今世所見疑古人也。

《孟子》「則變置社稷」，朱註「毁其壇壝而更置之」，若孫氏疏謂「變者，變其主也」。蓋先王立五土之神，祀以爲社；立五穀之神，祀以爲稷。以古推之，自顓帝以來，用句龍爲社、柱爲稷；及湯有七年之旱，遂以棄易柱，此謂之變置。謂變其主而置之，非毁壇壝也。第顓頊至周水旱不一，而易祀者止一柱，似亦未可爲據者。且此亦宋人疏義，舊註不如此。

四書賸言卷三

蕭山毛奇齡字初晴，又秋晴。稿

《論語》「君子務本」，「本」字不作「始」字解。此如《大學》「物有本末」不是「事有終始」，「子夏之門人小子」章「抑末也，本之則亡」不是「先傳」「後倦」、「有始有卒」，蓋本末是體段，始終先後是功次，截然不同。若謂始即是本，則始立道生，物有終始，抑末也，始之則亡，不可通矣。且《大學》「始」字猶貼「本」字爲言，若子夏「始」字，則直貼「末」字，孝弟爲仁末，尤不可通也。予嘗謂惟經可以解經，六經「本」字原是明白，且有顯然「務本」二字自爲註脚者。《學記》曰：「三王之祭川也，必先河而後海，或源也，或委也。此之謂務本。」則務本者，正務此草木之根株、江海之大原也。此經之自爲訓詁者也，何改註爲？

《後漢·延篤傳》曰❶：「功雖顯外，本之者心也；末雖煩蔚，致之者根也。夫仁人之有孝，猶四體之有心腹、枝葉之有根本也。故曰：夫孝，天之經也，地之義也，人之行也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲人之本與！」

班昭《女誡》七章有云：「禮，八歲始教之書，謂小學也。」此引《周官》文。

柳子厚詩：「小學新翻墨沼波。」小學是字學。

《孟子》：「大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門。」此大夫禮也，乃引之以稱

❶「延」，原誤作「杜」，據四庫本、《後漢書》卷六十四改。

陽貨，此最異事，而註者惘然而不能解。向以此詢之座客，皆四顧駭愕。殊不知季氏家臣，原稱大夫。季氏是司徒，下有大夫二人，一曰小宰，一曰小司徒，此大國命卿之臣之明稱也。故邑宰、家臣，當時得通稱大夫。如郈邑大夫、郕邑大夫、孔子父鄹邑大夫，此邑大夫也；「陳子車之妻與家大夫謀」，「季康子欲伐邾，問之諸大夫」，季氏之臣申豐杜氏註爲「屬大夫」，公叔文子之臣《論語》稱爲「臣大夫」，此家大夫也。然則陽貨大夫矣，註故不識耳。

「公叔文子之臣大夫僎」，註不明白，遂致解者謂《春秋》書法如此，冤甚。《春秋》並無大夫、臣並稱者，臣大夫即家大夫也。其曰「同升諸公」，則家臣升大夫之書法耳。《左傳》：「子伯季氏初爲孔氏臣，❶即孔悝家臣也。新登于公。」

《後漢・列女傳》「行己有耻，動靜有經」，❷「時然後言，不厭于人」，又曰「仁遠乎哉？我欲仁而仁斯至矣」。

滕文公問孟子，始定爲三年之喪。固是可怪，豈戰國諸侯皆不行三年喪乎？若然，則齊宣欲短喪何與？然且曰吾宗國魯先君不行，吾先君亦不行，則是魯周公、伯禽、滕叔繡並無一行三年喪者。註者固瞶瞶，特不知天下學人何以皆耐之而並不一疑，此大怪事也。予嘗謂學貴通經，以爲即此經可通彼經也。往讀《論語》子張問高宗三年不言，夫子曰：「何必高宗，古之人皆然。」遂疑子張此問、夫子此答，其在周制當必無此事可知。何則？子張以高宗爲創見，而夫子又云「古

❶「氏」，《左傳》哀公十六年作「子」。

❷「經」，《後漢書》卷八十四作「法」。

之人」，其非今制昭然也。及讀《周書·康王之誥》，成王崩方九日，康王遽即位，冕服，出命令，誥諸侯，與「三年不言」絶不相同。然猶曰此天子事耳。後讀《春秋傳》，晉平初即位，即改服命官，而通列國盟戒之事。始悟孟子所定三年之喪引「三年不言」爲訓，而滕文奉行，即又曰「五月居廬，未有命戒」，皆是商以前之制，並非周制，周公所制禮並無有此。故侃侃然曰周公不行，叔繡不行，悖先祖，違授受，歷歷有詞，而世讀其書而通不察也。蓋其云定三年之喪，謂定三年之喪制也。然則孟子何以使行商制？曰：使滕行助法，亦商制也。

《孟子》：「君薨，百官總己以聽于冢宰三年。」與《論語》同。惟《檀弓》「天子崩，王世子聽于冢宰三年」，《尚書大傳》作「君薨」與「王世子聽于冢宰」，此必古制，遺文有各見者。

《論語》以「君薨」答高宗事，此隨舉相應，以天子、諸侯本通禮也。時有無錫客在坐，疑天子亦可稱薨，而予非之。次日授札云：「昨所云崩即是薨，非妄語也。《孟子》稱『舜卒鳴條』、『文王卒畢郢』，而《尚書》且稱『舜陟方乃死』，何也？且《爾雅》：『崩、薨、無祿、卒、殂落、殪，死也。』郭註曰：『古者死亡，尊卑同稱也。』豈非崩、薨本相通與？」曰：「禮有周制，有商制、夏制，惟唐、虞制未定。故尊卑同稱，郭璞所云古者，正指唐、虞以前言也。若商、周一有定制，則必如《曲禮》『天子死曰崩，諸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不祿，庶人曰死』，鑿不可易。此如『朕，我也』，古君臣皆稱朕，《孟子》象亦稱朕，《離騷》屈原亦稱朕；至秦制定之爲天子之稱，則不得朕矣。故定制之後，天子、諸侯

反有時降稱。如《周本紀》王皆稱崩，而獨厲王曰『死于彘』；《春秋》書天子崩、公薨極嚴，而于列國諸侯則又稱卒。此如二世皇帝亦曰『奈何不告我』，不止虞舜野死，文王卒畢郢，可藉口也。使有人于此，必援據古經而稱崩薨、稱朕，非癡子乎？盍亦思之！」

數月後，客復託錢景舒致札，仍謂薨不必指諸侯，《曲禮》文不必是周制爲言。予遂不復答，但語景舒曰：彼必以我爲不能引一周制文耳。《春秋》「平王崩」，《公羊傳》引周制「天子曰崩，諸侯曰薨，大夫曰卒」，而范甯即引其文註《穀梁》，「宋公和卒」傳。明曰「周之制也」，則真周制矣。學不能反隅，而又好爲生薑樹生之説，舌弊奈何！

「周公弟也，管叔兄也。」趙岐註：「周公以爲管叔弟也，故愛之；管叔以爲周公兄也，故望之。」則周公是兄，管叔是弟，此亦怪事。後讀《尚書・金縢》孔氏傳，其于管叔及其群弟云：「周公攝政，其弟管叔及蔡叔、霍叔放言于國，以誣周公。」始知管叔果周公之弟。其以管叔爲兄者，皆本之《史記・管蔡世家》之文，實則史遷受學于孔氏，而不見孔傳，且不見古文《尚書》，故致誤，世不曉也。予嘗以此質之仲兄及張南士，亦云此事有可疑者三：周公稱公，而管叔以下皆稱叔，一；周公先封周，既又封魯，而管叔並無畿内之封，二；周制立宗法，以嫡弟之長者爲大宗，周公、管、蔡皆嫡弟，而周公爲大宗，稱魯宗國，三。若《尚書》孔疏釋流言所起，謂殷法兄終弟及，三叔疑周公爲武王之弟，有次立之勢，則亦以爲公次武王，其弟及與殷法合，故流言。則趙氏所註非無據也。

「三家者以《雍》徹」，《雍》是武王祭文王

之詩，故中有「既右烈考，亦右文母」句。❶若魯之歌《雍》，則以魯是宗國，當祀文王爲大宗所自出，因立文王一廟，名出王廟，其祭文王時，亦從而歌《雍》，固也。乃季氏是宗卿，亦當祀桓公爲大宗所自出，亦立桓公一廟，名出公廟，遂于祭桓公時亦歌此詩。蓋但知祭所自出，而不知所出之有不同也。至《雍》詩小序，則又誤註曰：「禘太祖之詩。」夫禘太祖，則當頌太祖以下先公功德，而祗稱文考、文母，於義不合。考其誤，則正以魯之歌《雍》爲祭大宗所自出，而不曉宗法，疑凡追所出必是不王不禘之祭，遂以大禘當之，是但知追所自出之斷是禘，而不知所出之又不同也。考《喪服小記》、《大傳》原有三所自出：一大禘，一大宗，一庶子王，明列三等，而從來註《禮》者皆不能曉。且即此《雍》詩，而序之者以自出之誤而升後王之詩於先公，僭之者又以自出之誤而降先王之詩於後之群公。此在春秋、戰國時弇陋情形，歷千百世未發者，而至今日而始瞭然指出之。嗟乎！讀書人何可不自勵也。

明堂在魯地，而後爲齊有，然不知所始。註者但曰「王者聽政之所」，夫聽政自有朝寢，未聞周王聽政在東魯者。若謂泰山明堂因巡狩而設，則西南諸嶽，其有無明堂不見經傳。且欲行王政，而但以文王治岐爲言，其於立言之意，亦多少不合。不知此即出王配帝所也。古明堂之制，原爲饗帝而設，自黃帝以來，唐、虞、夏、商俱有之。但饗帝必有配，后稷既配天於郊，而文王則配天於明堂。且天子繼祖爲宗，必有宗祀，而周制以

❶「文」，原誤作「父」，據四庫本、天保本、經解本、《詩經·周頌·雝》改。

文王當之。《孝經》所云「宗祀文王於明堂」者，是宗祖之祭；《周頌·我將》詩小序所云「祀文王於明堂」，則配帝之祭也。特魯本侯國，諸侯不敢祖天子，則祖文宗武非魯宜有；而獨文王以出王之故，大宗之國，不祖而宗，因特立周廟在祖廟之外；而又以文當配帝，特設明堂爲出王配帝之所。蓋天子二郊，既祭昊天上帝，而於明堂則兼及五帝，原是殺禮。故明堂九室，衹以中央太室與東、西、南、北之太廟合名五室，而祀方明於其中。方明者，上玄、下黄、東青、西白、南赤、北黑，一木主也。故天子祖文王於明堂，而魯則得以大宗宗之；天子以歲祭饗上帝於明堂，而魯亦得以四時迎氣、五方饗帝、十二月聽朔降及之。蓋周郊在二至，而魯郊衹在孟春祈穀、季秋報享；鎬京明堂並祀文、武，而泰山明堂則衹祀文王。《孝經》所稱「嚴父配天」，則周公其人者，專指此泰山明堂爲言，而世又不曉也。若然，則其舉文王治岐，亦即因祭文而推本及之，以爲治岐者實宗祀所自來也，豈汎及也。

「夫子爲衛君」，不知如何爲法，豈有夫子爲拒父者？據《公羊傳》，衛輒之立，受命靈公。古立國典禮，不以父命廢王父命，輒之拒聵，遵王父命也，可爲也。據《左傳》，則衛靈、齊景、魯定同盟伐晉，而晉乘衛靈初死，用陽貨計，挾蒯聵以伐衛喪，則伐喪當拒；借納君以報宿怨，其意叵測，又當拒；且晉所怨者靈也，靈甫在殯，而報怨者已在境，雖非蒯聵，亦定無拱手而聽之者，是不可不拒。況晉爲齊、魯、衛三國所共仇，衛雖欲平，齊、魯安得而平之？則又不得不拒。故當時衛人無有不以拒晉爲能事者，此又可爲也。據此二義，而夫子在衛原有似乎爲衛君

者，然但爲其拒晉，不爲其拒父也。何以見其爲拒晉？觀夫子《春秋》書「晉趙鞅帥師納衛世子蒯聵于戚」，又書「齊國夏衛、石曼姑帥師圍戚」，以爲晉伐衛而齊、衛拒之，並不及衛君，此爲其拒晉也。何以知不爲拒父？夷、齊兄弟尚求仁，而謂父可與抗乎？此不爲拒父也。然則爲公輒者，可以知所自處矣。若《公羊》之説，則輒并不受祖命，靈命子郢，未嘗命公輒。夫子爲衛君，全不在此。説見《論語稽求篇》。

《孟子》「爲高必因丘陵，爲下必因川澤」，是《禮器》文。

《孟子》「衣服不備，不敢以祭；犧牲不成，不敢以祭；粢盛不潔，不敢以祭」，與《穀梁》成十七年傳「宫室不設，不可以祭；衣服不備，不可以祭；車馬器械不備，不可以祭；有司一人不備，不可以祭」語同。

予病中不能寐，與兄孫詩講「禹之聲」章。追何以蠡？曰：「用之者多也。」城門之軌何以非兩馬之力？曰：「用之者久也。」然則孺子於書理全未通矣。經塗九軌而每門三，門祇各一軌，則塗凡一用，而門必三之，此正用之多，而謂久可乎？車之涉軌也，門與塗同，時無久暫也。匠人既造門，亦即造塗，未嘗前年有門、今年始有塗也，何謂久也？時兒子遠宗、兄子文輝亦在側，皆愕然不能答，既而各請予解。予欲令其自省，但曰：「解經須讀經。今人祇以私意億逆，而于本經文未嘗一讀，宜其謬也。試亦于『是奚足哉』一語復誦之乎。」少頃，遠宗恍然曰：「得之矣。《孟子》文多微詞，于此則微詞中又斬斬截截。」急拄其口，而使之自解，祇「是奚足哉」四字盡之。蓋此語專闢禹之追蠡，不關考擊，並不及文欒；猶之門軌之

齧，不關馬力，並不及塗軌。蓋一比較則多寡生，而衹論此追，亦衹論此軌，則久暫之意自見言外。故曰「是」。是者追蠡也，追蠡爲考擊所致，得每門軌之齧，是馬力與？衹此一語，而年世久遠，非一朝用力所能到意，隱隱可驗。所謂急破其惑，不煩証明，天下有微詞而嚴於正告者，註者不曉也。

乘車多四馬，謂兩服、兩驂也。去四言兩，已不可解，况詰問之意正欲張馬力之多，而反從減馬，此是何意！及觀趙岐註，謂兩馬是公馬、國馬，引《春秋外傳》「國馬行闕，公馬稱賦」爲証。然國馬、公馬，亦多無解者。古關隘郵驛，皆有都鄙所賦馬供往來之用，謂之國馬，以此爲民間所出馬也；至公家乘車，及鄉遂賦兵，牽載任器，則馬皆官給，謂之公馬，以爲總畜之公牧者也。故《周禮》牧人所掌皆稱國馬，而馭夫趣馬，又分公馬而駕治之。雖無大分别，要之，行城之馬則衹此兩等，然則兩馬謂兩等馬耳。

孟子「受業子思之門人」，出《史記・列傳》，然隋秘書監王劭謂「人」是衍字。《漢書・藝文志》「《孟子》十一篇，❶名軻，子思弟子」，則似親受業子思者。即趙岐註亦然。嘗舉以詢座客，多無識者。惟王草堂辨之極悉。謂《史記・世家》「子思年六十二」，然考《春秋》，孔子卒在周敬王四十一年，而伯魚先孔子卒已三年矣，向使子思生於伯魚所卒之年，亦止當在威烈王三、四年之間，乃《三遷志》及《孟子》所載，則孟子實生於烈王四年，其距子思卒時已相去五十年之遠，焉能受業乎？又謂魯繆公曾尊禮子思，然繆公

❶「一」，原誤作「七」，據趙岐《孟子題辭》及《漢書・藝文志》改。

即位在威烈王十九年，則《史記》所云「思年六十二」者或是「八十二」之誤，亦未可知。若孟子則斷不能親受業也。予謂《史記》、《漢書》猶不足據，況《三遷》諸志則後人撰造，又安可信？予祇以《孟子》本文計之。梁惠王三十年，齊虜太子申，則孟子游梁自當在三十年之後。何則？以本文有「東敗於齊，長子死焉」語也。然孟子居梁不及二三年，而惠王已卒，襄王又立。何則？以本文有「見梁襄王」語也。乃實計其時，梁惠即位之年，距魯繆即位之年，止三十零年，即梁惠卒年距魯繆卒年亦不過四十零年，然而孟子已老。本文有「王曰叟」是也。則受業子思，或未可盡非者與？《左傳》「趙叟」註「尊老之稱」。《曲禮》「六十曰老」。

予素薄講學，謂學宜躬行不宜講，所宜講者獨經耳。曾在道南書院講「曾子問」首章，而不能續。仁和錢升巖輩借沈昭嗣園亭擬續斯會，而座客雜辨《大學》，因有《大學講義》一卷，見別録。但當時亦有賸言可記者。予問：「右經一章，蓋孔子之言，而曾子述之。其傳十章，則曾子之意而門人記之，有據否？」

時嘉興陳自曾佑在坐，起曰：「古經文是經，經註是傳，皆是兩書，無有分割一書作經、傳者。如《易經》有《易》傳，周氏傳、京房傳是也；《書經》有《書》傳，伏生《大傳》是也；《詩經》有《詩》傳，毛傳、韓嬰傳是也；《春秋經》有《春秋》傳，三傳是也；《周官經》有《周官》傳，李氏獻《周官傳》四篇是也。自仲長統不曉傳是註，因有「《周禮》禮之經，《禮記》禮之傳」語；而朱子并不曉是兩書，於《大學》、《孝經》則并以一書而分作經、傳。是經、傳二字，不過據仲長氏語而誤分之者。

若孔子之言、曾子之意，則概乎未有據也。」

王草堂復禮亦曰：「往以爲《大學》孔氏之遺書，必實有所本，故自元至今，取士功令直以此書加之《論語》之上。及觀其著《大學或問》，反曰『孔子作《大學》別無左驗，此或是古昔先民之書』，則荒唐矣。若曾子之意自莫須有，天下無千百年以上之意，而文公一人能知之者。至補『格物』節，謂竊取程子之意，則定自不謬。乃遍考《二程全書》，則皆有《大學》改本，然皆無此意。及觀其自作《大學序》，又曰『間亦竊取己意，補其闕略』，然則果誰意乎？」

「格物」，照《禮記·大學》祇是度量本末，以本文原云「物有本末」，格物者格此物也。或云量度義淺，則張鶴門于康云：「此處正須淺解，否則侵『知止』、『毋自欺』地位。是誠意矣，雖《禮記·大學》不分章節，亦不分綱領條目。必欲分之，則『自天子至於庶人，壹是皆以脩身爲本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也』。直謂此一節釋格物致知，何不可也！」

錢升巖彦雋曰：「《大學》以『格物』始，以『絜矩』終。格物則量度本末，絜矩則量度人己。故《廣韻》曰：『格，量度也。』《漢書》曰『度長絜大』，絜亦度也。如此則前後一貫矣。」

是日有無錫客在座，謂：「《爾雅》、《説文》俱訓格爲至，此格物當作至物解。物是人己，即明德、新民。格物者，謂向離乎物而今至之也，猶《中庸》言『成己成物』也。」予曰：「如此則『格物』二字，明、新已了，更不必誠意、脩身及齊、治、平矣。鄭康成訓格爲來，遂有來物之解，啓後儒訾議。豈有徒執

一訓詁可解經者？」

次日客授札數千言，大約謂格物是至物，不當作量度解，且物兼人己，亦不必該家、國、天下。《禮記》曰「成身不過乎物」，身即己也。又曰：「『仁人不過乎物，孝子不過乎物』，仁人、孝子即人也，人己兼至，即是不過，謂至乎物而不可離也。此真『物』字、『格』字之實據矣。若先儒謂人己該身、心、意、知、家、國、天下，則不然。譬則家、國，城郭也。城郭有人民，而謂城郭即人民，可乎？」

時王百朋錫、羅蒼懷肇楨在坐，予出札詢之。百朋曰：「客但得《禮記》二『物』字，便矜爲創據，不知此係《哀公問》篇，其所云『物』，指言、動言，彼以『言不過詞，動不過則』謂之『不過』，而此云成身不過身，仁人不過人，其言難通。況新民既是物，則家、國、天下即民也，民即物也。乃又謂家、國、天下是城郭不是人，則齊家、治國將齊此家室、治此城郭乎？抑將齊、治此家、國中之人乎？且六經『物』字不止《哀公問》也，其義亦不止人己也。物有虛指，有實指。如《詩》『有物有則』，以質言；《易》之『陰物』、『陽物』，以氣言；《國語》『神之見也，不過其物』，又以數言，此虛指者也。若實指事物，則《繫詞》『物以群分』，以爻畫言；『天生神物』，以蓍龜言；《大司馬》『鄉遂載物』，以旗章言；《儀禮·鄉射禮》『物長如笴，其間容弓』，以射位言；《檀弓》『衰與其不當物也，寧無衰』，以麻縷升數言。何獨於家、國、天下而疑之？」

蒼懷曰：「格訓量度，此是李丞相斯及太史令胡毋敬所定字詁，不學者反以爲怪，殊不知『物』字亦有訓量度者。《周禮》載師

氏『以物地事』，❶《春秋》昭十三年傳『物土方』、《儀禮・既夕禮》『冢人物土』，皆量度之義。使必執一經以難一經，則格格物物，訟無已時矣。人不可不讀書，然何可裁讀便執難如此？」

先仲氏舊論「格物」，謂《大學》並出「物」字，不當一字作兩解。假如他經「物」字雜出不倫，《周禮・宗伯》「辨名物」，《春秋傳》「納民軌物」，《國語》「毛以示物」，《樂記》「物以群分」，《禮記・緇衣》「言有物而行有格」，《尚書》「克勤小物」，則一經一義，一字一詁，任其自便。至若《大司徒》「以鄉三物教萬民」，則不得謂六德之物非六行之物；《哀公問》「仁人不過乎物，孝子不過乎物」，則不得謂仁人一物，孝子又一物。今《大學》既以本末爲物，則格物之物即是本末之物，乃又舉他物以解格物，則即本文一「物」字而前後異義，豈可爲訓！

錢景舒泉說「知止」節，與《大學》全篇通貫。予向作《大學問》，其旨相合。今備録於此。其言曰：「《大學》在止至善，而其首功則全在知止，得止以盡此至善，誠意是也。誠意好好是好善，惡惡是惡不善。故毋自欺則知止，自慊則得止。小人之爲不善，掩不善著善，是誠意之反，謂不能知善得善也。君子之道學自脩道盛德以止至善，是誠意之証，謂必毋自欺以知此善，慎獨自慊以得此善也。然則誠意非他，不過慎其好惡以止於至善而已。至於意誠，則總以「好」、「惡」二字順推到底，如正心脩身之忿懥好樂，脩身齊家之親愛賤惡，治國平天下之反所好、絜所惡，好民好、惡民惡，總祇以絜矩概之。蓋

❶「載」，原誤作「戴」，據四庫本、天保本改。

天下之數出於圜方，圜出於方，方出於矩。平矩以正繩，仰矩以望高，覆矩以測深，臥矩以知遠，環矩以爲圜，合矩以爲方。則一言矩而上下、前後、左右舉是矣。絜者絜此而已，絜至此而得至善，不止知止矣。故至善兼明德、新民，而知止能得則兼至善、平天下。三言得失：一言新民之止至善，得衆得國是也；再言明德之止至善，善則得，不善則失是也；三言誠意之止至善，忠信則得，驕泰則失是也。蓋忠信誠也，驕泰者誠之反，慎獨之反也，即『小人之閒居爲不善』，無所不至者也；亦即『小人之使爲國家』，彼爲善之善無如何者也。然則平天下道善之得，皆由於止至善；能得之得，是即一誠意而知止得止，齊家、治國、平天下皆在其中。謂非本乎？故曰『此謂知本』。」

華、嶽二山，與河、海對文。按《周官·職方氏》九鎮「河南曰豫州，其山鎮曰華山。正西曰雍州，其山鎮曰嶽山」，與《爾雅》五山「河南華、河西嶽」並同。《地理志》汧縣有吴嶽。

四書賸言卷四

蕭山毛奇齡字秋晴，又名甡。稿

「樊遲請學稼」，既非甘隱恬退，則學稼何用？註經者當實求所以用稼之意，而乃以粗鄙目之，且曰當闢之斥之，一似遲之真欲爲農夫、爲圃人者。此不惟與夫子所答三上、四民大旨全不相合，且厚誣古賢，反肆呵斥，大無理矣。試思夫子明曰「焉用稼」，則學稼自有用。嘗以此問朱鹿田，鹿田應聲曰：「莫是如后稷教民稼穡，思以稼穡治民否？」及觀包咸舊註，則直曰遲將用稼以教民，則世亦原有見及者。遲以爲世好文治，民不信從，不如以本治治之。此亦時近戰國，幾幾有後此神農之言之意，特非並耕耳，然而小人之用矣。古凡習稼事者，皆稱小人。《尚書·無逸》篇「知稼穡艱難，則知小人之依」，又祖甲逃民間，曰「舊爲小人」，高宗與農人習處，曰「爰暨小人」，《孟子》曰「並耕者小人之事」，此從來稱名如是。故子曰用稼非不善，然而身已爲小人而不自知矣，因以君民相感三大端教之。蓋好禮義信則用大，學稼則用小也。古「學」字即「教」字，爲教而學，故教亦名學。《周禮》大宰九職：「一曰三農，生九穀；二曰園圃，毓草木。」註：「圃即《載師》所云『場圃』，可樹菜蔬果蓏。」亦治民之事。

「孟懿子問孝。子曰：『無違』。」此明白了快之言，自解者不明，竟成一四書啞謎。嘗在胡司寇宅作酒明府令，手巨觴，通屬座客能解此免飲。四座各霑醉，而必不得解。後以札問朱生鹿田，生答曰：「此從親是孝

也。」予驚曰：「有是哉？噫！德不孤矣。」因令遂言之，復札曰：「孟僖子爲懿子之父，本賢大夫。嘗從昭公至楚，病不能相禮，歸而講禮、學禮，苟能禮者必從之。逮死，召其大夫曰：『禮，人之幹也。無禮無以立。我死，必屬説與何忌于孔子，使事之學禮焉。』其所云『何忌』即懿子也。今懿子適來問孝，則使之從親，即是學禮。而特是未經顯揭，則與孟莊之不改父臣、不改父政明明指出者，覺有未盡。故遲曰何謂不違親，子曰：所謂不違親者，盡禮之謂也。如此則上下通貫，前後一轍矣。」予曰：「然。」

「不違」與「幾諫」章「又敬不違」同，即順也，《中庸》「順乎親」、《孟子》「不順乎親」，皆此義。故無違非不違于理，并非不違于禮，蓋以禮事親，即是順親。若曰不違禮，則不違即順也。人方問順親，而我以順禮對之，可乎？

《聘禮》：「執圭，入門，鞠躬焉。及享，發氣焉盈容。私覿，愉愉焉。」此皆襲《論語・鄉黨》文者。又有「下階發氣怡焉」語，則孔安國註「怡怡曰舒氣」本此。

施少參講學湖西，有客問：「子何以可使漆雕開仕？」少參曰：「子焉能使開仕，但可以仕耳。此虛詞也。」曰：「不然。但可仕，則當如仲弓『可使南面』、韓愈文『可以出而仕』，明着『可』字，是文無有也。且惟實有仕故可使仕，若虛使之，是教之自衒且干進也，而可乎？」衆無以應。少參乃請予。予曰：「此實使仕也，其『使』字與『子路使子羔爲費宰』文例並同。蓋夫子爲司寇，門人多使仕者，其最著者則原思、子羔、冉有、季路、樊遲、子貢、公西華是也。若子游仕武城、子夏仕莒父、子賤仕單父、仲弓仕季氏宰，未知

爲夫子所使與否。至于漆雕開之使仕而不仕，與閔子騫之使仕而不仕，則皆在此時。雖子騫力辭費宰，然仍爲夫子宰，要經從政，與子開之始終不仕稍不同，然要其使仕則一耳。《集註》解《論語》，竟忘夫子之爲司寇，幸『原思爲宰』包咸註：『孔子作司寇，使思爲宰。』若子路使羔，則《集註》但云子路爲季宰而舉及之，殊不知夫子使開與子路使羔明下兩『使』字，是《論語》書法。夫子既使由墮費，而墮費之後，子路即使羔宰費以鎮叛亂，此在夫子、子路實實有使仕之責，使開非汎遣，猶之使羔非旁舉也。不然，無仕而使仕，譬諸無食而使食，欲其不謀食得乎！」

「公山弗擾以費畔」，《集註》謂：「弗擾爲季宰，與陽虎共執桓子，而據邑以畔。」此大謬者。陽虎執桓子，在定五年，此時無公山共事也。若據邑以畔，則在定十二年，夫子爲司寇時使子路墮費，而公山以費人畔，夫子方遣魯大夫下臺毆伐，親定其亂。而謂夫子被召，子路不悦，何一謬至此！及讀孔安國註，知前儒原未嘗誤，而《集註》誤者。孔註「共執桓子」，雖策書不載，然虎囚桓子而逐仲梁懷，實弗擾使之，則以費宰而謀執君主，即是畔，且適在夫子未仕之前，因註曰「執桓子而召孔子」，原可通也。至朱氏改而召孔子爲據邑以畔，夫然後以五年之事，移之十二年之間，《春秋》、《論語》兩不相通，而經義晦矣。施愚山曾以札問予，答之頗悉，然尚有兼辨《史記》處，兹不具録。

「子華使齊」，《集註》謂爲子出使，則冉子請粟便自難通。夫子第設教闕門，並無食采，焉得有餼廩芻粟可待頒給？且其請出入量寡多，即司財之宰也。漢世學官有都養弟子，然祗主饔飧，不主財用，想夫子當時未

必有此。然且父師日給，所贏幾何，幾有祇使一弟子而露積狼戾、可私授至八十斛者？吾不知天下學人何以各安之而不一審也。按邢氏《正義》謂子華仕魯，爲魯使而適于齊，則正夫子爲司寇時，與原思爲宰同一時事，故記者合兩事而並記之。《聘禮》諸侯之使，皆以粟十車列館門外。據《禮註》，每車一秉有五籔，籔音逾，即庾也。是館廩之粟計十車，有十五秉，故冉有據此以三分之一予其家，此亦準《聘禮》而行之者。舊註包咸以十六斗爲庾，馬融以十六斛爲秉，皆出《聘禮·記》文。

解經最忌添出，添出則反竄聖經而曲就己說，古所稱抄詞，有明戒矣。且經有添字而反不通者。如「司馬牛問仁」章，「爲之難，言之得無訒」，本言爲仁極難，無暇言說，原自了了，且此「難」字正與「仁者先難」、「可以爲仁矣？可以爲難矣」俱有關會。解者添曰：「必存心故行事難，行事難故言不妄發。」則以「爲」字作行事解，已亘通矣。且本文兩句祇以難行釋訒言之故，而解者必添以「存心」釋難行之故，使兩句一層忽改而作四句兩層。致「爲之難」一句題，學使試蕭山童子，滿場千餘卷，既似爲仁，又似爲事，既似存心難，又似爲事難，既須以爲事應存心，又當以存心起言訒。心、事糾纏，存、難轇轕，欲求一字之通難矣。嗟乎，何至此！

往嘗聽講師「唐、虞之際，於斯爲盛」二句，謂唐、虞才盛于周，然于「有婦人焉」二句決接不下，必須添「降而夏、商皆不能及」二句，然後可接，輒大憒憹。天下有聖賢措詞如是闕落，必需在旁者添唇補舌，而後能達意？豈可爲訓！且此章前後亦頗難明，既貶周才，忽揚周德，斷流絶港。故《集註》亦

自知周章，欲以「三分天下」一節另作一章，而不知經之難通，全在添出兩句誤解聖言，無他故也。經本欲贊周至德，而以「才盛」起之，謂有如是盛才而猶不用以治亂，至武王始有之，非至德乎？此本前後一串，翻覆見意，故舊儒謂唐、虞兩代不如一周，此正解也。「於斯爲盛」，猶曰於斯爲美、於今爲烈，言今盛且烈也。若曰盛于周，則不特句例不合，必添出八字而後可接下句，于文例亦不合。且世有五數盛于十數者乎？是數亦不合。況先聖、後聖並無低仰。孟子定道統，既以禹與皋陶作堯、湯見知之統，隨以太公望、散宜生作文王、孔子見知之統，豈有周、召、畢、散諸大聖而忽與禹、稷、皋陶較升降、分優劣者？此真小人之腹，與《論語》立言之大旨又大不合。何必如此！

「子路問：『聞斯行諸？』」若是學問邊事，則義當可行，並無請問他人之理。顏淵足發，難禀顏路；曾子三省，不告曾皙。雖曰父兄即師長，然此時不當請師命也。故漢包咸註直指爲「賑窮救乏之事」，謂以行事言，不以學問言，如友朋急難、鄉黨賑卹及居官行政應爲種種，儘可商量。子路使子羔宰費，此在子路墮費後，豈不當使？但不告夫子，便失審擇。冉有給使家以粟，既請夫子，且猶有多與之患。此由、求兩人明明見諸實事者，特舊註「賑窮救乏」四字反太指煞耳。《集註》引張氏，單以義言，且曰「恐傷于義」，似有說事之意，而講師復添一「理」字以蔑没之。然則四書之亡于八比，不既多乎！

「文猶質也」，必添曰：「文之不可去，猶質之不可獨存也。」「質猶文也」，必添曰：「質之不獨存，猶文之不可偏去也。」且又必

添曰「若欲盡去其文而僅存其質」，然後接下句則何如？舊儒曰：「若然，則文質何異？虎、豹、犬、羊無辨矣。」較自爽捷。

泰伯讓國耳，夫子從後觀之，謂是「讓天下」，此深文之言。乃説者又復深文曰「讓商」。及究其所以讓商者：一則曰太王有翦商之志而伯不從，再則曰泰伯足以朝諸侯、有天下而棄不取。夫以商業未衰之際，太王方竄徙不暇，而謂可翦商，在太王必無此倖心；以公季、文王二世，力擴前緒，猶不能集統，而謂泰伯棄天下不取，在泰伯亦必無此妄念。此所謂誣古人之言，君子所不道也。且其以讓國爲讓商者，非通人論也。父欲傳位于季子以取商天下，而我乃去國以使之必傳，是助之奪也。太王商臣，或欲遵商制傳及之法，由長次以及于季，而我乃挾弟仲雍，併其次而亦去之，是奪之又奪之也。三以天下奪，而反曰「三以天下讓」，何以通焉？況六經不可滅也，本欲証讓商而無據，乃取經証經，曰：太王有翦商之志而泰伯不從，太王遂欲傳位于季子。一是《魯頌》文，一是《春秋傳》文也。按《魯頌》「居岐之陽，實始翦商」，翦，滅也，謂後之滅商始于岐也，非謂太王之志也，太王不能滅商也。《春秋傳》僖五年宫之奇曰：「泰伯、虞仲，太王之昭也。泰伯不從，是以不嗣。」從，順也，如定九年「從祀先公」之「從」，謂順昭穆也。工史以昭穆定世次，而伯且去國以棄昭穆，謂之不從，非不從父命也，太王不曾命翦商也。本欲解《論語》，而乃併《毛詩》、《春秋》而盡從而誤解之，可乎？且《春秋傳》、《史記》明云太王欲傳位于季，伯乃去國；今曰泰伯不從，而後太王欲傳位于季。吾嘗謂《書經》之亡，自宋註一出，而唐、虞三代之事實皆爲之一變。

嗟乎！豈虚語與？

鄭康成實詮「三讓」，亦杜撰可笑。採藥，一讓；赴至不奔喪，二讓；斷髮文身，三讓。按伯奔荆蠻，本隱姓名，即武得天下欲封伯後，亦曲求而始得之，彼時焉得有行赴之理？且傳明云泰伯至吴，端委而治，至仲雍始斷髮文身。而乃以此爲伯事，雖其誤始自《史記》，然要是失據者。

「江漢以濯，秋陽以暴」，衹是極言夫子道大德盛，難以形容，纔欲摩擬彷彿，即足爲潔白之累，此如濯之至者無可擩濾，暴之極者不容霑染。蓋甚言有子之事之萬萬不可，並非以此喻其道、比其德也。大凡潔白，指孤介一邊，不是絶詣，豈夫子而可與潔己以進并欲潔其身者同類並稱？即自云「涅而不淄」，亦正謂不爲物污，非如釋氏之白業、黑業，白即是善也。《孟子》「滄浪濯纓」，《考工記》「繪事後白」，皆是惟恐點污之義。秋陽即夏陽，其氣皦白，了無障翳。

《左傳》陽虎「親富不親仁」，此即《孟子》引陽虎「爲富不仁，爲仁不富」二語所始。

《公羊傳》「多于什一，大桀小桀；少于什一，大貉小貉」，則似反從《孟子》語襲入之者。

哀公以年饑問有若，此是夫子爲司寇後，魯君頗重儒術，故特來相商。乃以國用不足之際，反使減税，且復爲君民一體，俗儒門面話以搪應之，此大不妥。豈一行徹法，百姓果有以與君耶？不知此經濟也。夫公所患者，用不足也。用出于賦，而井田之法有貢有助，賦則通出乎貢助之間。蓋貢即是税，助即是藉。故周制徹法，但通貢助，並無有「通力合作」、「計畝均分」諸説，此是宋儒杜撰徹法，並無考據。大抵鄉遂用税法，都

鄙用助法，總是什一。雖什一亦不等，如《載師》稱近郊什一，遠郊二十而三，園廛二十而一，漆林二十而五，然要以什一爲斷。自魯宣税畝，于什一外又税其一，則什二矣，公所云「二，吾猶不足」是也。但其所税畝，祇是税貢，不是税藉。縣稍鄙都皆藉力而耕，力無可税，是以税雖有二，而所增無幾。若用出于賦，賦有九等，自國中四郊以及都鄙山澤，通爲財用所自出，如祭祀、賓客、喪荒、羞服、匪頒、燕好以及軍旅、田役諸用，在鄉遂都鄙俱有常賦。而一經税畝以後，則國既横征，野多逸歛，閭輸縣貢，反有漸至匱乏者，此公之所以嘆不足也。故有子之計，謂莫若行徹，以什一之名，返其餘税，而九賦所入，自無憂闕失。以情而言，則君以足税與民，而民誰敢以不足之用反與君者？以法而言，則喪荒有式，君方合諸賦以通賑卹，何患年饑？此所謂因時補救，捐虚税而收實賦者，而惜公之不早悟也。其後公卒以加賦重問夫子，夫子不能挽，而遂以加之，《春秋》哀十二年春「用田賦」是也。宣公「初税畝」，是加税；哀公「用田賦」，是加賦。其時齊、吴交争，軍賦不足，在徹法都鄙出車，每一丘所賦，祇出馬一疋、牛三頭，而今又二之，再出馬一疋、牛三頭，此不特税有二，賦亦有二。《論語》「盍徹」之言，與《春秋》「田賦」之書，兩相表裏，善讀者思之。

徹法在《春秋》三傳皆云「什一而藉」，又云「穀出不過藉」，原是助法。後觀《周禮・匠人》註引《孟子》「請野九一而助，國中什一使自賦」語，謂是徹法，則尤爲可信。以徹者通也，若「通力合作」八字，則于周制班爵「上農夫食九人」節先自不通。乃既主此説，亦宜畫一，而于「請野」節註又云周之徹法如

此，何耶？《孟子》「雖周亦助」，本是實証，謂周都鄙用助法耳。而前後兩註，遂使此語至今無實解，豈不可嘆！

鄉遂既用貢，則雖有公田，而亦若無有，故曰惟助有之。今貢助並行，則不止惟助。而猶惓惓于此者，以爲莫善于助也。是周雖用徹，亦即助也。三傳俱名徹爲藉者，此也。《周禮》「夫三爲屋，屋三爲井」，此雖井而不公者，以一井有九夫也。《詩》曰「南東其畝」，《春秋》曰「盡東其畝」，則并井而亦廢之。或南或東，非一縱一衡，此即阡陌之製，非井田也。

古《中庸》無分章，其見于疏義者，則概以「子曰」爲限。如「子曰射有似乎君子」，則合「君子之道，譬如行遠必自邇」；「子曰吾說夏禮」，則合「王天下有三重焉」類。

「嗜秦人之炙，無以異于嗜吾炙。夫物則亦有然者也。」據《集註》，謂食色是性，此告子所曉，故以嗜食喻之。則嗜食在內與敬長在外正別，此何足辨？辨亦何足以服告子？且于「夫物則亦有然者也」句，亦全無解說。

「冬日則飲湯，夏日則飲水」，與「嗜秦人之炙」二句相反。《集註》曰「即嗜炙之意」，固無理。且使難者曰：「冬則飲湯，夏則飲水，果在外非由內也。」何以解之？

嘗以二者問先仲氏。先仲氏曰：「敬長無人我，以長在人耳。今嗜炙亦無人我，此非人也，物也。且其無人我而必長人者，以長在外耳。今嗜炙主愛，而亦無人我，而惟外是愛，此非長在外，即愛亦在外也。」上言「長馬之長」異于「長人之長」，則人物有別矣。此緊頂「長楚人之長」二句，愛在外與嗜炙在內大別。此借仁內以駁義外耳。一曰：「以在位而易其敬，猶之以在時而

易其飲也。夫嗜食甘飲者，愛也。愛亦在外矣。」嗜炙是同嗜，此是異飲。嗜炙以仁内駁義外，此以義外駁仁内。不同。

《中庸》「内省不疚」與《論語》「内省不疚」都是功夫。《集註》于《論語》添「不愧于心」爲「内省不疚」之由，于《中庸》則又添「不愧于心」作「内省不疚」之效，何雜亂也！

《論語》「子畏于匡」，並不註匡在何地。考魯原有匡邑，但此時夫子去司寇出走，至哀八年始反魯，其非魯邑可知矣。若《莊子》謂是宋地，則宋無匡邑，且未有一過宋而桓魋、匡人遭兩難者。或據《史記》謂必當是衛邑，然舊説謂陽虎曾暴匡人，而夫子貌與虎類，因有此難，則陽虎不得暴衛邑，此真風馬不及之事，且考之《春秋傳》亦不合。則在夫子生平一大事，而舉世不識，豈不可嘆！《史記》：「去衛，將適陳。」朱氏删「去衛將」三字，直曰「適陳，過匡」，則陳邑矣，何鹵莽乃爾！

按《春秋傳》「公侵鄭，取匡」，在定公六年。是時季氏雖在軍，不得專制。凡過衛不假道，反穿城而躪其地，其令皆出自陽虎，是虎實帥師。當侵鄭時，匡本鄭鄙邑，必欲爲晉伐取以釋憾，而匡城適缺，虎與僕顔剋就其穿垣而入之。虎之暴匡以是也。至十五年夫子過匡，適顔剋爲僕，匡遂以爲虎而圍之。則匡是鄭邑，此明白可據者，惜漢後儒者皆不考也。❶

《世家》：「孔子過匡，顔刻爲僕，以其策指之曰：『昔吾入此，由彼缺也。』」《琴操》：「孔子到匡郭外，顔剋舉策指匡穿垣曰：『往與陽貨正從此入。』」此即圍師入城之事。

至于《論語》「子在陳」、「在陳絶糧」、「從

❶「儒」，原誤作「孺」，據四庫本、天保本改。

我于陳、蔡之間」，《孟子》「子在陳」、「君子之阨于陳、蔡之間」，在舊註、今註皆置不問。惟「在陳絶糧」，孔安國據《莊子》謂孔子之曹，不容，之宋，遭匡人之難，于是之陳，而吴適伐陳，陳亂，故乏食。則又誤註者。夫子之宋，遇桓魋之難，不是匡人。且據《年表》，定公十二年，夫子適衛，十四年適陳，是時並無吴師伐陳。又且在陳絶糧，與阨于陳、蔡，是一時事。夫子是時尚未適蔡。至哀三年，夫子去衛適陳，又久之，適蔡。至六年，而始有吴伐陳、楚子救陳之事，見于《春秋》。絶糧之阨，當在此時。孔氏誤也。

若在陳「歸與」之嘆，亦一時事，而《史記》分《論語》、《孟子》爲二：以定公年在陳作《孟子》嘆時，哀公年在陳作《論語》嘆時，則又杜撰無理。大抵夫子五適衛，三適陳，一適蔡，而然後歸魯。「歸與」之嘆，則在第三次適衛、第二次適陳之際；絶糧之阨，則在第四次適衛、第三次適陳之際。他無與也。故嘗較夫子轍跡與《論》、《孟》合者。自去司寇後即適衛，是時衛將奉粟六萬爲夫子禄而仍不能用，《孟子》所謂「主顔讎由」，所謂「于衛靈公，際可之仕」，皆在此時。此適衛第一次也。及去衛，將適陳，過蒲，蒲人止之，仍反乎衛。是時南子請見，且置夫子于屬車，而夫子去衛，《論語》所謂「子適衛」與「子見南子」皆在此時。雖《史記》云有吴、楚之寇，而《春秋》無有，要是《史記》誤者。此適衛第二次也。乃夫子如宋，遭桓魋之難，又如鄭，然後至陳，《論語》兩所云「子畏于匡」與《孟子》所謂「微服過宋」、所謂「主司城貞子」皆在此時。此適陳第一次也。既而去陳，復反衛，又將之晉，渡河不果，又反衛，因靈公問陳而又去衛適陳，《論語》所謂「衛靈

公問陳于孔子」、「子在陳」，《孟子》所謂「子在陳」皆在此時。此哀之三年，爲適衛之第三、四次，適陳之第二次也。乃自陳遷蔡，吴始伐陳而楚來救之，聞孔子在陳、蔡間，使聘孔子，而陳、蔡大夫懼而見沮，因之有絶糧之事。《論語》所謂「從我陳、蔡」、「在陳絶糧」，《孟子》所謂「阨于陳、蔡之間」，皆在此時。此哀之六年，爲適陳之第三次，適蔡之第一次也。嗣此復反衛，與出公周旋，然後歸魯。《論語》所謂「夫子爲衛君」、「衛君待子」、「吾自衛反魯」，《孟子》所謂「于衛孝公，公養之仕」，皆在此時。此哀之七年後，爲適衛之第五次，而夫子之轍跡終焉。凡以經註經，必籍實據，此庶乎稍可據者，然尚待善讀書者踵事焉耳。

儒者説經，本欲衛經，使聖賢言語瞭然，作斯世法式。而《集註》于諸賢所言，必盡情吹索，一概埽蔑，自有子孝弟、子夏賢賢以後並無一許可者，即夫子所言，亦必藉其補救以正闕失。豈儒者所學，原與夫子一門有異同與？❶抑亦儒者神聖，直接堯、舜、禹、湯，而于夫子以下多未當與？嘗讀「季氏使閔子騫爲費宰」註，甚爲不平。季氏之使，因夫子墮費後，以費巖邑，宜使一仁厚者爲之，而閔子不往，遂使子羔。此原非敵國求賢，亂臣招隱，如燕師之于王蠋、新莽之于龔勝也。乃借閔子一人詬厲聖門，以爲臣季氏即事犬彘，則夫子明明爲季氏史，爲季氏司職吏，豈夫子事犬彘與？乃又自知無理謬言，曰「聖人則可」，則由、求、遲、賜以下固無論矣。仲弓與子騫同列德行，且重爲夫子所許「可使南面」、「山川其舍」，而《論語》直曰「仲弓爲

❶「與」，原誤作「興」，據四庫本、天保本改。

季氏宰」。向使註《論語》而不通讀《論語》，是爲不通；既通讀《論語》而又作此詬厲，是爲侮聖無忌憚。請自擇之。

管仲「如其仁」，召忽死溝瀆，夫子定論，其是非精確，見予《稽求篇》甚詳。乃欲厚責聖人之言，謬云：「桓公兄，子糾弟，故仲罪可原。若使桓弟而糾兄，則聖人之言無乃害義之甚，啓萬世反覆不忠之亂乎？」則直詬厲聖人矣。據《春秋》《公》、《穀》及《左傳》註、《管子》、《史記》、《荀子》、《莊子》、《尹文子》、《古越絶書》、《説苑》以至諸書所引文，無有云桓兄而糾弟者，惟漢薄昭上書爲漢文諱故，改殺兄爲殺弟，此在韋昭《漢書註》已明言之。而作此詬厲，則害義之言，啓萬世反覆不忠之亂，非夫子乎？投鼠當忌器，即夫子言稍有礙，亦當耐之，不應盡情一氣，作里巷詬誶，失儒者從容氣象。况已實無理，實不讀書，不識桓、糾長次，顛倒人倫序；又實不能論世，凡管、召是非，并後世王、魏得失，一概舛錯。乃輕口肆意，公然詬厲夫子，越數百年無問者，可不悲乎！

一貫、忠恕是堯、舜、禹、湯以來聖賢相傳之道，于此不明，則並屬異學，非孔子徒矣。夫子明言「一貫」，曾子明言「忠恕而已矣」。「一貫」者，衹此一串之道也；「而已矣」者，更無他道也。聖賢無異學，千聖百王無異道，夫子、曾子與門人無異心，乃謂一貫之道。借盡己推己之目以著明之，曾有絲毫見道者而肯作如是語乎？毋論夫子一生衹此忠恕，《論語》二十篇教人衹此忠恕，即《大學》、《中庸》、《孟子》三書，亦衹此忠恕也。《大學》以明德、新民爲一貫，而務絜矩以該之；《中庸》以成己成物爲一貫，而提忠恕違道不遠以綜統之。然且「忠恕」二字，要歸在

恕，以平天下、育萬物，非恕不爲功。《大學》以藏恕喻人爲絜矩，而《中庸》以求人先施爲庸德，是以《論語》兩一貫，一是曾子，一是子貢。曾子是忠恕，子貢祇是恕。一言而終身行之，單是「恕」字，「不欲」、「無加」，是子貢行恕實功；即博施濟衆，亦以仁聖爲子貢强恕極境。推之而仲弓之「不欲」、「勿施」，仁及邦家；孟子之「反身」、「强恕」，萬物皆備。先聖後聖，其揆一也。蓋聖賢無獨善其身之事，博施備物與曲成各正，在下學者均有之，是明德新民、成己成物、内聖外王、天道人道並無有二。而又歧其説曰：「忠是天道，恕是人道。」又曰：「與忠恕違道不同。」則非一貫，直千頭萬緒，絶流斷港矣。豈一貫異學與？夫子、曾子、子貢皆門外漢與？

曾子三省，似皆非爲學要領。儒者欲埽諸賢，反謂曾子稍切實，但摘「忠信」二字爲爲學之本，則謬戾矣。此「忠」字上有「爲人謀而不」五字，「信」字上有「與朋友交而不」六字，豈可删本文半句而單存二字以立説者！不知爲人謀、交友，正聖賢全學大端，而世不識也。蓋聖賢一貫祇在忠恕，而以忠貫物，則尤在恕。故《大學》首誠意，而誠意首功，則全在去自私自利之意，以求止乎善。爲人謀者，正去其自私自利之大端也。儒者不知此義，反以爲人謀爲汎務，即信友亦非要道，故必摘忠信以爲學本，正坐不識聖學故至此。試觀聖賢言志，一在公物，一在公善，而聖人以安懷信友爲己志，曾與曾子三省有異同乎？

盡心屬知，則心無容知。從來聖賢論道，無知心之語，且「盡」字亦無解作「知」字者。《大易》「盡性」，《中庸》「能盡其性」，俱非知也。即《孟子》，亦有「盡心焉耳矣」，盡

心力而爲之，曾有云知心者否？天下事理須有實際，試問盡心是知心，則作何盡法？以爲心本虛靈，則見成知覺，非我所能盡也。若謂我能盡其虛靈之量，則仍是存心之實際，非知覺也。朱氏補《大學》格物，而意不自安，乃欲抄《孟子》此書以就己説，因以盡心爲知至，知天爲物格。夫知天而窮致物理也乎？此不特《大學》無此説，凡古昔聖賢所言，何曾有此！

「盡心」節是見成第一等人，「存心」節次之，「妖壽」節又次之，從來孔、孟論學，多作此層次。如「或生而知之」三層，「生而知之者」三層，「如有博施」三層，《孟子》「萬物皆備」三層，何曾有兩頭一脚，一逆一順，且以末節分頂前節，如朱氏註《中庸》法者？此笑話也。

心、性、天一串。心由于性，生心之謂性是也；性由于天，天命之謂性是也。然溯而得之，未嘗逆而出之也。盡心之量而無所闕，則便知心所自來與性所從出，一氣俱到。此「知」字如《中庸》「知天」、《論語》「知天命」，不是知識行後而有契之謂也。存心養性是第二等學問人，故曰「事天」，言從事于此也。第三等則困勉終身，又降天一等，而曰命。天之所命，即性也。

《大學》自補格物後，處處回護，即《論語》首一章，便曰「學將以行之也」。夫學本是行，而曰「將以行」。彼謂學祇是知，欲回護格物，以爲知是首功耳。不知學兼知行，曾有知無行而可言學乎？

聖賢每發一論，必專一其指，未有首鼠兩端、無所適從者。如「富與貴」章，專言君子不去仁，雖瞬息之間、搶猝患難之際，亦不去。故曰：辭順境易，處逆境難。彼非道之

貧賤，雖不當得，猶且耐之，況仁而可以難處之境思違之乎？　因以「不去也」起下，「必于是」緊作呼應，甚言仁之不可以造次、顛沛有毫釐差也。不然，前截取舍之分明，後截存養之功密，兩歧立論，使人定取舍乎？　務存養乎？　此朱氏講《中庸》「尊德性」、「道問學」法，在聖賢教人，必無有此。

貧賤之不去，以原推不去也。然則仁獨可去耶？　貧賤去不得，仁亦去不得，非道與？　造次、顛沛，非所論也。

于取舍、不苟中接入「仁」字，費解。於陵子豈仁人乎？

「回也，其心三月不違仁」，以心與仁分内外賓主，皆是門面話，非略知痛癢之語。以心爲主而仁爲賓，心内而仁外，猶且不可。若仁爲主而心爲賓，仁内而心外，則大乖聖學，非夫子書矣。道心不主道，猶之人心不主欲，天下無心與仁可迭爲賓主且分内外者。告子不敢言仁外，況心外乎！　仁根于心，並無方所，如意從心發，別無位次。心有時不用意，而便曰意外，可乎？　不可。又況「賓主」二字，出自禪宗，相見分賓主，一棒一喝分賓主，從來儒門並無此言。

《仲尼燕居》：❶「子曰：『師爾過，而商也不及。』」

《祭統》：「不安于上者，不以使下；所惡于下者，毋以事上。非諸人，行諸己，非教之道也。」

❶「尼」，原誤作「居」，據四庫本、天保本及《禮記注疏》卷五十改。

四書賸言補卷一

蕭山毛奇齡字老晴，又大可。稿
山陰章大來泰占氏輯

《四書賸言》者，西河先生説經録也。先生歸田後日與人説經，而學人多不在側，鮮司録者。凡雜記、問辨，皆自以紙片書出，零散投篋，而亡軼不少。嘗讀《四書賸言》四卷，疑前二卷與後二卷如出兩手。及詢之，則前卷爲盛樅陽、王百朋諸君所輯，而後卷則先生之子述齋爲政。雖同出紙片，而補綴所聞，各有記臆，且亦陸續成此書，不能一轍。予侍坐最後，提命亦甚疎，然亦曾竊録數則，其見之《賸言》與《經問》者尚十餘其一。急欲綴卷末，而書已成矣，因輯作補遺附經集後。王草堂嘗云：「朱子補《大學》，明言取程子之意，而程子改本無其文。及作《大學序》，則又云竊附己意補其闕略，則又非程子之意。」此補皆原文，並非私説，而又不參以己意，庶同學觀之可見諒云。大來識。

「人不知而不愠」，舊解謂凡人不知學，君子不怒。《集註》不用其説，不知此即教也，學未有不兼教者。蓋學者斆也，《説命》「惟斆學半」，言斆居學之半也。故《學記》記教學之法，其最要者云學必問而後語，惟「力不能問，然後語之。語之而不知，雖舍之可也」，此正「人不知而不愠」之明註也。所謂君子教人，不苦以所難也。蓋《論語》者，教人之書也。

「若聖與仁」，以聖、仁加「與」字，似乎異

詣，而實即一德。往在廬陵講學，有問聖人何等，施愚山曰：「聖者通也，聲入而心通之謂也。」湖人楊恥菴曰：「如是，則佛家所謂妙明覺性從聲聞邊入者，非儒學也。」曰：「然則字書何以云耳呈爲聖？」曰：「字書何足據！賢下從貝，豈當貨取乎？」「然則聖字何解？」曰：「以字書解字，必不若六經解字之妥。《洪範》曰：『思曰睿，睿作聖。』聖專以心言，以心及物之謂聖，與『聽曰聰』、『聰作謀』之專屬耳者正當分別，焉得相溷？」予揖而是之。今若聖與仁，予亦以六經解之。《鄉飲酒義》曰：「東方者春，春之爲言蠢也，産萬物者也，聖也。南方者夏，夏之爲言假也。假者大也，養而大之，仁也。」則内聖外王，總以仁及萬物爲言。聖仁者，明德而新民，成己而成物者也，《禮》所云「天子之立也，嚮仁而左聖」，正以是也。然則學不厭，教不倦，亦學爲聖仁，教爲聖仁，以仁心及物而進于聖已矣。何二詣焉？

「博施濟衆」，子貢以爲仁人之事，而夫子以爲聖人之事。亦謂仁與聖皆推心之恕，以長養萬物，淺與深總一體者。蓋春爲養之本，故以聖當之；夏爲養之末，故反以仁當之。六經解聖仁無兩義，人之學聖仁、教聖仁亦無兩事，所謂一貫在忠恕，如此而已。

「蓋有不知而作之者，我無是也。」《集註》云「孔子自言未嘗妄作，蓋亦謙詞」，不可解。夫自言不妄作，則非謙矣，而反曰謙，豈夫子原妄作耶！

「多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也。」《集註》云「雖未能實知其理」，不可解。夫「不知而作」，謂「不知其理而妄作也」；乃擇善多識而猶未實知其理，則仍妄

作矣。豈夫子果妄作耶？此二條係陳自曾補入。遠宗曰：此宜入《四書索解》與《聖門釋非録》中。

「與其媚于奥，寧媚于竈。」《集註》：「凡祭五祀，皆先設主而祭于其所，然後迎尸而祭于奥。」此語不知出自何書。據云祭于所，謂户祭户所，竈祭竈所也。古者家居，宫室中並不設祭，惟親喪祔廟之後，返主于寢，則祭在寢所。此是凶禮。若五祀，雖是室神，俗所稱家神者，然家不行祭，焉得祭于其所？至于奥，則《爾雅》「室西南隅謂之奥」，指凡室言耳。實則上室、下室皆有奥，此「奥」字不知是何室之奥。據《集註》「奥有常尊」，又其答門人謂即居室之奥，則直指正室，即禮家所云適室者，與門室、竈室不同。若然，則家居正室皆可行祭，大無禮矣。禮，惟廟室之奥可以行祭，因藏主西祏正在奥北，故陽厭、陰厭皆得于主祏西南就奥行祭。若家之正室，則主人、主婦寢處地也，天下無男女衾衽首趾狼藉之所而可迎尸入祭者。

大來曰：《周官·宫正》：「祭社稷、七祀于宫中。」王宫可祭，何得家室不可祭？不知此「宫」字是宫城之宫，合朝廟一區爲言，如《尚書大傳》所云「九里之城，三里之宫」者，凡左祖右社皆在其内，故曰祭宫中。不然，社稷外神，非室神也，外神可祭王宫乎？

按五祀，《禮》註引逸《中霤禮》文，開首便云「五祀皆祭于廟」，此一句是要註，于此不識而尚欲言禮，難矣。然而設主、迎尸皆在廟，而又各不同。大抵祭户，設主在廟室户西；祭中霤，設主在廟室牖下；祭竈，設主在廟門外之東；祭門，在廟門外之左樞；祭行，在廟門外之西，並非祭于其所。至于迎尸，則祭户、祭中霤皆迎尸而祭于廟室之奥，

此常尊之奥，以與設主之室户、室牖兩相近也。若祭竈與門、與行，則皆迎尸而祭于廟門外西室之奥，亦與設主之門東西門樞相近之故。然皆與朱子所云「常尊之奥」者正復不同。

遠宗曰：《唐開元禮》祭七祀，亦「布神席于廟西門之内道南，東向，以北爲上」。其云廟、云西門，猶見《禮》意。若此，則門西之奥不必常尊，安所用媚？且門、行與竈皆迎尸于此，何以門、行皆不媚，而獨媚竈？是以舊儒解此並不及五祀之祭，祇以一家房室尊卑爲言，謂房室位置奥尊竈卑，然而奥無事而竈有功，苟欲悦事，當在此不在彼也。蓋奥雖兼上、下室，然單一「奥」字則專指正室，所謂常尊者，此正室奥耳。

大來曰：奥有常尊，似以祭必在奥之故。故宋儒以祭事當之。實則祭不全尊奥，惟祭在室，故尊奥；若出祭于堂，即尊在牖間矣。獨室制則由門而堂而室，祇此地爲無上耳。

《禮器》「燔柴于奥」，「奥」字是「爨」字之誤。燔柴爨室，似乎祭在竈所矣，不知正在廟門外之東，所謂鼎鑊庖湢，爨室竈陘，皆在門外者，此祀廟之禮，非祀竈禮也。大抵祭祖廟時，至尸食畢，則閒祭竈以報功，故曰老婦之祭。據此，則祀竈設主在廟門外之東者，亦以祀廟時設竈于此，故即以此設竈主。古人制禮，亦並非無義如此。

大來曰：《禮注》：「廟門東首有竈陘，是置土稜于坎，所以安鼎鑊者。」朱子疑是家竈，謂陘即「竈門外平正可頓柴處」，則未免杜撰矣。

若其有尸，則《曾子問》原云「既殯，而祭

五祀，尸入三飯」，但不知誰爲之。按《淮南子》「黄帝作竈，死爲竈神」，古《周禮》説顓頊氏有子曰黎，即祝融，亦祀爲竈神。此即人帝、人臣，一如五方神之有炎帝、祝融者。若《禮器》「老婦之祭」，則又以先炊之媪配之，其祇扮一尸者，統所尊也。至扮尸之人，朱子謂膳夫之類，則猶是周官，而襲其説者謂竈下厮養皆可推類。則周人祭屋社，極意摧薄，猶然使刑官爲尸，未有厮養可污褻者。《周禮》墓祭以墓人爲尸，亦周官也。

大來曰：鄭康成謂祝融不宜作竈神，亦非也。按《郊特牲》「家主中霤而國主社」，《春秋》註「在家爲中霤，在野即爲社」，以爲中霤神即社神。所謂顓頊之子，后土氏也，后土可爲中霤神，而祝融不可爲竈神，便無是理。

又曰「祭五祀用特牲」，是一牲，即《禮器》之牲羊，《小司徒》所云「小祭祀，供羊牲」者。❶孔疏謂用特牛，非也。設主用醴、肉、黍稷，迎尸用鼎俎，然所謂鼎俎與肉，皆羊牲耳。

孟子不道桓、文之事。然孟子自爲文，多襲《管子》。如「省刑罰，薄税斂」，「規矩，方圓之正也，雖有巧目利手，不如規矩之正方圓也」，「諸侯毋專殺，大臣毋曲隄，毋貯粟」，「毋擅廢適子，毋置妾以爲妻」，「使税者百一鍾，孤幼不刑，澤梁時縱，關譏而不征，市書而不賦」，「以善勝人者未有能服人者也，以善養人未有不勝人者也」。

至于「齊景公謂晏子：吾欲觀于轉拊朝儛」一節，則全襲齊桓事，而易其名與語者。據《管子·戒》篇：「桓公問于管仲曰：『我游

❶「羊」，《周禮·地官·小司徒》作「牛」。

猶軸轉斛，南至瑯琊。司馬曰：「亦先王之游也。」何謂也？』管仲對曰：『先王之游也，春出原農事之不本者，謂之游；秋出補人之不足者，謂之夕。夫師行而糧食其民者，謂之亡；從樂而不反者，謂之荒。先王有游、夕之業于人，無荒、亡之行于身。』桓公退，再拜，命曰寶法也。」予幼讀「師行而糧食」句，疑「糧食」二字難通，似有脱誤，今始知「糧食其民」爲確不可易也。「轉拊朝儛」爲「猶軸轉斛」之誤，亦亥豕之最可驗者。

《隋書・魏澹傳》：「君子之過，如日月之食，圓首方足，孰不瞻仰？」

《隋・何妥傳》：「且夫子有云：『不讀《詩》，無以言；不讀《禮》，無以立。』」

《隋書・煬帝記》宣尼有云：❶「與其不遜也寧儉。」又云：「百姓足，孰與不足？」

「人而無恒，不可以作巫醫」，鄭康成謂「巫醫不能治無恒之人」，此言不可作巫醫以治此人，非謂此人不可作巫醫也。作，立也。《尚書》乃「建立卜筮人」是也。蓋無恒之人，禱祀所不加，醫藥所不及，故云然。若謂此人作巫醫，則巫醫豈易作者？《周禮》司巫、司醫皆是士大夫試而爲之，極其鄭重。且並非賤役，如《集註》所云，何得以「無恒」擬之？故「不占而已矣」，鄭氏亦謂「無恒之人，《易》所不占」，與巫醫不治並同。蓋「或承之羞」，羞是惡義，然在凶悔吝之外，故曰「不占」。觀《緇衣》，子曰「人而無恒，不可以作卜筮」，古之遺言與？龜筮猶不能知也，而況于人乎！《詩》曰：「我龜既厭，不我告猶。」則明明言卜筮不能及。此孔子自爲註脚，而宋後儒説尚有異義，至《集註》則竟以

❶ 「記」，《隋書》作「紀」。

不解置之，豈孔子之言不足據與！

「人之其所親愛而辟焉」，舊註：「之，適也。辟，譬也，猶喻也，如《中庸》『辟如行遠必自邇』、《孟子》『有爲者辟若掘井』之辟。」大抵心之好惡，發之于身，其與好爲類者則有親、愛、畏、敬、哀、矜六情，與惡爲類者則有賤、惡、傲、惰四情，皆身所自施。而於是推之于家，陸子静所云以比量爲取譬者。一家之中，誰當愛、敬，自二親漸殺，或過或不及，絜量比度，然且有倫常之變，親、愛不終者。至于賤、惡、傲、惰，則宜用與否，隨施隨譬。故好不劇好，惡不劇惡，惟能譬者始知之，天下有幾諺言可驗也。此《大學》正解，確不可易。蓋明德自誠、正後，其由家而國而天下，皆從「誠意」章「好惡」二字推之，以至于新民之極。故此于身家推暨處特領「譬」字，而下章即曰「所藏乎身不恕，而能喻諸人」，喻亦譬也。至平天下，則直以絜矩好惡申明「譬」字。此與《中庸》忠恕、成己成物相爲表裏，即曾子一貫、子貢終身行、孟子强恕，聖道聖學皆從此出，而惜無一人提醒之也。若解作「僻」字，則無一可通。既曰僻，則用情已過，必當從施于家者見之，試問一家上下何可賤、惡？惟賤、惡是身之所施，不必果用，但遇鄙弃則賤之，遇匪僻則惡之，非謂家中位分原有此也。若僻，則此十情者，本家中位分所應施，而但以過情爲嫌，是一家九族，公然有可賤、可惡二等人，無理極矣。然且親愛畏敬，無可分屬，第據二親，則愛之與敬方懼不足，何有過情？即過，亦非僻也。若傲、惰、賤、惡，則即此已過，安得又僻？如謂僻是下章「辟則爲天下僇矣」之僻，不是杜撰，則彼是乖僻、頗僻，好人所惡，惡人所好，爲仁人放流一種，安得引例？有

識者自解耳。唐國子石經五「辟」字皆是「譬」字。

大來曰：譬是舊解。《正義》曰：「此修身之譬也。」特鄭康成解「譬」字，謂「適彼而以心度之」，因彼賢否喻己得失，一似從家而譬身是反觀非順推者，故此義終晦。要其説，必前漢師承有之，惟朱元晦作別解，其同時陸子静便有「辟爲比量」之訓，則前此無異義又可知耳。

又曰：《曲禮》「愛而知其惡，憎而知其善」，與「好而知其惡」二句相合。然彼從儼思邊説，與此屬能譬意，亦可作據。《祭統》：「所不安于上，則不以使下；所惡於下，則不以事上。非諸人，行諸己，非教之道也。」

「篤信好學，守死善道。」《正義》謂此勸人守道者，其義極是，但多一「道」字。《尚書》「人之有爲有守」，祇「守」字已足，若「守道」則又犯「善道」「道」字，非本義矣。蓋「篤信」、「好學」、「善道」皆成此一「守」字。篤信好學非信學也，謂厚于誠信而好學問也。守死者，非守其死也，謂守而至于死也。厚于誠信且好學問，而于以勵其守，雖至死不變，而皆善于道，則下文非乎？故下文皆言有守而善道之事。

大來曰：下文「危邦不入，亂邦不居。有道見，無道隱」，有道無道皆不徒穀，皆守也，則信學善道祇成一「守」字矣。從來以信、學、守、道四字排比，人人大將至此，則又卻信、道而專取學、守二字，信終與噲等爲伍矣。讀書無主從弊皆坐此。

遠宗曰：古但有死守，並無守死。死何必守？《集解》與《集註》俱不曾解得。

《孟子》「五畝之宅」，《集註》：「二畝半在田，二畝半在邑。」此二句在三《禮》並無其文，

即漢、晉、唐儒亦並無成説，此據東漢趙岐《孟子註》而括其文者。然趙註難明，應必有誤，而《集註》但得其半便立此説，甚不可解。

趙註：「廬井邑居各二畝半以爲宅，冬入保城二畝半，故爲五畝。」據云「廬井邑居各二畝半」，則已五畝矣，此《集註》所襲文也，乃又曰「冬入保城二畝半」，何解？宋人説經最忽略，此一句竟置不問。且以「邑居」爲城邑之居，以此二畝半即溷置之各二畝半之中，遂曰田間二畝半，國中二畝半。此在宋迄今無異辭者。

按《漢·食貨志》云：「在野曰廬。」則廬井者井間之廬也，故曰在田。又云「在邑曰里」，則邑居者邑里之居也，故曰在邑。《爾雅》：「里，邑也。」鄭康成稱里居，與趙註稱邑居並同。

蓋廬井二畝半，在公田中，一名廬舍。何休云：「一夫受田百畝，又受公田十畝。」廬舍二畝半，謂一夫受田一百十畝，又分受公田之二十畝，各得二畝半作廬居也。此易曉也。至在邑之二畝半，以國城當之，則大謬不然。

大來曰：農民無冬月入保國城之理。《春秋》「戰于郎」，《檀弓》有「公叔禺人遇負杖入保者」，謂戰敗入守城邑，猶《越絶》「保棲會稽」之「保」，故《公羊傳》曰「郎，近邑也」。若冬月之保，則當在縣稍都畺之外，所云守封疆者。若在國城，則舉國門之外，合遠郊近郊、大都小都之地而盡棄之矣。

又曰：況國門之外設官治事，凡州閭族黨、井邑丘甸各有胥師長正、大夫宰士，星布棋列，與農民井里互相控制。使農民冬月俱入國城，則凡此土地諸官俱置何所？

又曰：況春出田野，冬入保城，其説亦本之《漢·食貨志》「春令民畢出在野，冬則畢入于邑」。此舉近地井里爲言。如四井爲邑，則必邑中有里居可爲守保之地，故其居名里居，又名邑居。然且春出民時，里胥鄰長各坐于里門，朝出夕入，共相驗視。若出入國城，則百里之國不過五里之城，將越九十五里而驗視之，可乎？

又曰：況百里之國，約有萬井；五里之城，則止二十五里也。以二十五里之國城，加之城中之朝廟、宫府、市廛、國宅，而欲實之以萬井八萬家之里居，此大無理之事也。

嘗讀《管子·内政》曰：「四民勿使雜處。處工就官府，處商就市井，處農就田野。」而韋昭謂：「國都城郭之域，惟士、工、商而已，農不與焉。」則「二畝半在邑」，祇在井邑，與國邑無涉。蓋古王量地制邑，其在國邑外，如公邑、家邑、丘邑、都邑類，凡所屬井地，皆可置宅。然且諸井邑中，亦惟無城者可處農民；若有城，如費邑、郈邑所稱都邑者，則農不得入。《管子》與韋氏之言稍可據也。

然而趙邠卿漢人，乃無端有冬入保城之説，或係衍文，或有脱簡，且或原有師承。如《周禮》「夫一廛」，鄭康成所謂「城邑之居」者，則或諸邑有城者亦置里居，事未可知。若在國城，則《周禮·載師氏》明有「國宅無征，園廛二十而一」之文，鄭司農註云：「國宅，國城中宅也。」而鄭康成即云：「國宅者，凡官所有之宫室，與吏所治者。」又名國廛，與園宅、園廛農民所居者正相分别，安可以農民園廛溷當之官吏之國宅乎？則此二畝半當云在井邑，不問有城與無城，並得入保。

韋昭謂都城無農民，則都城是有城之邑，固屬太嚴；若謂在國中，則荒唐之甚。《集註》但據趙註「在邑」一句，而于「保城」句並不辨及，亦疎莽也。

「不知而作」，包咸註謂春秋儒者好著篇籍，以爲作者作文也。然漢人多作是解。觀《漢書·朱雲傳贊》有云：「世稱朱雲多過其實，蓋有不知而作之者，我無是也。」則直指作文矣。

《梅福傳贊》：「爲仁由己，再入太府，清則濯纓，何遠之有？」此組織《論》、《孟》成文。然亦以「何遠之有」爲反經行權，與三國王祥語同。

「獲罪于天」，《集註》解作「獲罪于理」，王草堂已辨之極悉。大抵宋儒拘滯，總過執「理」字，實有不必然者。《章句》于《中庸》「性」字亦解作理，理命之謂理，自然難通。且天每與理相反，假使解《孟子》曰：「吾之不遇魯侯，理也。」則孟子有知，必且笑而謝之矣。況天是天神，又有天道。《古今樂録》載樂有《大壯》、《大觀》二舞，引《論語》「惟天爲大」，而《隋書·樂志》又曰：「大觀者，觀天之神道，而四時不忒。」是天原有神、有道，故先儒解「獲罪于天」，亦曰「援天道以壓衆神」，衆神者，室神與竈神也。又且漢、魏後儒引此句，皆明指蒼蒼之天。《南齊書》所載有雜詞云：「獲罪于天，北徙朔方。墳墓不掃，超若流光。」可云「獲罪于理，徙朔方」乎？

《晉書》祖逖爲豫州刺史，「克己務施，不畜貲産」，言務刻己以惠人也。

「不以六律，不能正五音。」往益都相公曾以此爲問，謂：「六律六吕是十二個管，與樂無涉。漢後無此物，而五音不絕，何云『不能正五音』？」當時惟徐仲山答：「五音是五

層聲，必藉十二層之管以寄之。故《虞書》曰「律和聲」，言以律合聲，原未嘗言正聲也。」「然則五聲何以合十二管？」曰：「五聲有四清聲，共九聲；又有二變聲，二變有一變清聲，共十二聲。蓋五聲原有十二聲，而後清濁高低轉環成調，因造十二管以合之。然且用一律而五聲俱合，如黄鐘一管而可合宫、可合商、可合角徵羽，合聲且不一，將正何聲？故曰正則未之聞也。」後兄子文輝又問及此，不知此亦易明，仲山偶未見及耳。正者証也，《論語》「就有道而正」、《孟子》「必有事焉而勿正」、《少儀》「能正于樂人，不能正于樂人」皆此義。若作刊正解，則五聲如貫珠，無偏無頗，何容刊之！

《孟子》「仁義禮智根于心」，亦謂根之于心，猶言本諸身，非謂作心之根也。自後儒倡爲人性，祇有仁義禮智四者，並無孝弟之說，遂亦以四德爲心之根。若然，則《孟子》不當又曰「故理義之悦我心」，且不當曰「非外鑠我」，豈有以心之所本而僅僅悦心，且僅得不外鑠者？況「根于心」即下文「盎于背」，謂背盎也。若云仁義禮智作背之盎，則亦無是理。

「惻隱之心，仁之端也。」亦言仁之端在心，不言心之端在仁也。四德是性之所發，藉心見端，然不可云心本于性。觀性之得名，專以生于心爲言，則本可生道，道不可生本明矣。故《孟子》亦祇言「人有四端，猶有四體」。夫心尚不可譬之四體，而以心之所本者而比之四體，可乎？

「時日害喪」註謂桀「自比于日」，故民有是言。然不知出何書，惟《尚書大傳》桀曰：「吾之有民，如天之有日。日亡，吾乃亡耳。」然世亦罕知者。

「子謂南容」，朱註謂南容即南宮縚、南宮适、南宮敬叔，此大謬者。按容與南宮縚似一人。《家語》以三復白圭爲南宮縚之行，而《檀弓》以縚妻爲孔子兄女，孔子因其姑之喪而爲之誨髽。此與三復白圭妻孔氏女事相合，或是一人，未可知也。若南宮适，不知何人。孔氏誤認作容，而《史記索隱》并謂容即敬叔，此是妄註。敬叔本公族，與《家語》及王肅《論語註》稱容爲魯人者大別。即曾受僖子命，與其兄懿子學禮孔子，然並不在弟子之列。《史記》、《家語》所載弟子，祇容一人。向使容即敬叔，則未有載敬叔不載懿子者。至縚妻姑喪，孔子誨兄女髽法，若是敬叔，則此姑者孟僖子妻也，其喪在孟氏，或廟或寢，夫子亦安得誨之？況世族喪服自有儀法，不容誨也。至若《史記》、《家語》各載敬叔從孔子適周，見金人緘口，孔子戒以謹言事，與容無涉。而朱註于「三復白圭」章又曰：「事見《家語》。」則遍查《家語》，並無蹤蹟。不過以謹言與復白圭意相類，可合容、敬叔作一人耳。乃近人作《四書考》附會朱註，竟引《家語》而綴之曰：「敬叔歸，乃三復白圭之詩。」嗟乎！此非焚書乎？

大來曰：《家語》孔子三十五歲，敬叔請于魯君，從孔子適周。計之當春秋昭廿五年。是時僖子方卒，恐未能適周。且昭公已出奔，安所得魯君請之？若《史記》，適周反魯在昭二十年，則敬叔生于昭十一年，才十歲耳，世無十歲能適周者。此皆當闕疑之事。

「邦有道，不廢」二句，便非敬叔。無論敬叔是大夫，即不然，亦當以國倅作大夫之貳。此見有成法，非廢、不廢可虛揣也。若刑戮，則幾見魯之公族在二百四十年間有以

不謹言致不免者，而慮及此？

朱註「南容居南宮」，亦非是。敬叔居南宮，若容則祗是舊姓，如南宮毛、南宮長萬類，無南宮可居也。至註「敬叔爲懿子之兄」，則又大笑話。昭十一年傳：「泉丘女先生懿子，後生敬叔。」此展卷即了，不必格物也。且不聞敬叔氏南宮乎？嫡長以嗣爵而必襲氏，次得更之。敬，更氏者也。且兄伯而弟叔，人知之矣。敬叔，叔也。

「則以學文」，朱註謂《詩》、《書》六藝之文。按六藝即六經，孔子《經解》以《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》分作六教，便是六藝，《淮南·泰族訓》所云「六藝異科而同道」是也。故《孔子世家》謂「凡言六藝皆折中孔子」，而孔門弟子「身通六藝者」，皆指六經，則是六藝該《詩》、《書》，而以之並列，誤矣。古有六藝家，有《六藝略》，漢時尚存。若禮、樂、射、御、書、數，則戰國《周官經》不驗之書，古無此說。詳見《大學辨義辨》卷。❶

「天下之言性也，則故而已矣。」觀語氣，自指汎言性者，與「人之爲言」、「彼所謂道」語同。至「以利爲本」，然後斷以己意。因是時俗尚智計，多用穿鑿，故程子謂此章專爲智發。而陸子靜有云：此「故」字即《莊子》「去智與故」之故。蓋「故」原有訓智者，如《雜卦》「隨，无故也」，是無智計，而《淮南·原道訓》「不設智故」，謂不用機智穿鑿之意，正與全文言智相合。是以孟子言：天下言性，不過智計耳。顧智亦何害？但當以通利不穿鑿爲主，夫所惡于智爲穿鑿也。如不穿鑿，則行水治曆，智亦大矣。所謂專爲智

❶「義」，當爲「業」字之誤，毛奇齡《逸講箋》卷三有《大學辨業辨》。

發如此。《註疏》以故訓事，與下文「行所無事」相反，然亦未合。朱註竟認故作性，則全無依據。即字書「故」字作已然解，然未有于「已然」下添「之跡」二字者。跡是何物？跡則何以是性？乃講師以乍見、怵惕當之。乍見豈已然？怵惕是情，豈是跡？況天下言性則而已矣，語氣大謬，總是悮耳。

「至于心，獨無所同然。」承上同耆、同聽言，謂同如是耳，與前「惟耳亦然」諸「然」字相應。蓋然雖訓是，然亦如是之是，半作助詞。朱註訓然爲可，而講師即又添曰「同以爲可」，則訓字既杜撰，解經又支離，不如專讀本文爲直捷耳。聞朱子解此字，使門人逆揣己意，劇至困頓而必不能得，得毋此解非同然乎！

「見善如不及，見不善如探湯。」大文本自明白。朱註于善不善上加「真知」二字，已支離矣。然且謂己之善惡非人之善惡，則未有己善而如不及者。學未得于己，故可言「不及」，此「不及誰」也。孔安國謂探湯喻藥疾，邢疏謂如試熱湯，大抵如不及喻恐遠，如探湯喻恐近，若在己身，則遠近兩喻俱不通矣。如謂「見善」無「人」字，則「見賢思齊」焉有「人」字乎？

「不得乎親」，是不相能，如虐子、教子類，順則悦之矣。故毛晃《增韻》以順訓和悦，即下文「底豫」所謂底致悦豫是也。朱註以得爲悦，以順爲諭親于道，不惟「順」字添諭道支離，將舜之底豫但能得親而不能順親，大無理矣。《孝經》「以敬事長則順」，《毛詩》「克順克比，比于文王」，敬長固難諭道，幾見文王可諭以道者？且本文明云「舜盡事親之道，而瞽瞍底豫」，則悦親之由全在舜自盡其道，與《中庸》「順乎親有道」正同。乃欲使親盡道，則舜之盡道，與《中庸》「順親有道」諸「道」字皆繆亂矣。況諭道何易？順

親必諭道，天下尚復有順子乎？

心齋、坐忘見《莊子》，是黜聰明、墮肢體、喪心志、絶仁義禮智，明明異端，而以釋「如愚」，萬無此理！

四書賸言補卷二

蕭山毛奇齡字初晴，又老晴。稿
山陰章大來泰占氏輯

《管子》曰：「孝弟者，仁之祖也。」謂仁原本于孝弟也。《論語》開卷便以孝弟爲仁本，實襲此言，以《管子》在《論語》前也。然則仁本孝弟，在前人有成言矣。若唐房玄齡註《管子》曰：「仁從孝弟生，故爲仁祖。」此「生」字則又從《論語》「本立道生」語而推言之。然亦見孝弟生仁，仁不生孝弟。漢、唐諸儒，其解說總如是耳。

遠宗曰：民之初生謂之祖。祖者，生初之名。

「吾十有五而志于學」章，此聖學次第，與諸經言學處不宜同異。故以經証經，則十五志學，志大學也。古者十五入大學，即誠意、慎獨、止善、去不善之學。立者，成立也。舊註「學有所成」，謂學至此有成立，此如《樂記》「禮義立」、《孝經》「名立乎後世」、《易》「觀變乎陰陽而立卦」之「立」，作成、樹解。故《學記》「强立而不反，謂之大成」，直以「成」、「立」二字自爲訓詁。《集註》解立作守，則從來字書無此訓，且誠意、慎獨、忠恕、絜矩作何守法？此皆不知痛癢語也。

若「不惑」、「知天命」，則以經証經。不惑是知人，知天命是知天；不惑是窮理盡性，知天命是至于命；不惑是誠明，知天命是聰明聖知達天德。蓋不惑則于人事不貿亂，如《賈誼傳》「衆人惑」之「惑」；知天命則全契天德，徐邈所謂合吉凶善惡而皆本之于定命。此正天下至聖參贊位育之實境，並非

事物所以然之謂。《中庸》釋「維天之命」，但云「至誠不已」，「天之所以爲天」，此直指天德、天道，與事物之理毫無干涉。今必牽連不惑，謂不惑是當然，知天命是所以然，則錯認此不惑、知天是「事」、「理」二字。然不能顯然以事屬不惑，又不能顯然謂不惑是理，且又不能顯然謂不惑、知天總是理，則周章極矣。《集註》凡着層次，必以當然、所以然分別之。實則知當然便應知所以然，無大深淺，豈有十年知當然，又十年知所以然者？若然，則《大學》格物原無窮致物理之解。據如補傳所云「在即物而窮其理」，則此時大學意尚未誠，第一層工夫尚未下手，而先使之不惑，使之知天命，天下有是事理乎？且何以大學窮理在十五時，而夫子窮理必待之四十、五十，豈聖學大事全無定準，可隨説改變如此？

至于「耳順」、「從心所欲」，《集註》引「不思而得」、「不勉而中」爲解，此似有經據而又不然。不思、不勉，安、勉之分，謂不勉强耳。耳順、從心非生、安不勉强也，天下無生、安而遲之六七十者。且不思、不勉一齊俱到，豈有十年不思，又十年不勉之理？必以經証經，則耳順者是以小體爲大體，從心者是以人心爲道心，總渾化之極、神聖之事也。《孟子》「體有小大」，以耳目、口腹當小體，養小不失，即口腹亦非尺寸之膚，何況耳目？故耳目俱爲大體所關，而耳先于目。向志學立學，但修此聰明睿知之身，以進天德，至此則耳無違拂，四體皆喻，將《洪範》所云「作謀」、《舜典》所云「闢聰」，皆從此無扞格也。此身教也。《尚書》謂「生民有欲」，《樂記》以感物爲性之欲，總之皆人心也。向志學立學，但止善去欲，以爲盡性至命之本，至此則

善惡俱冥，無事去欲，人心即道心矣，《洪範》之「作聖」、《大學》之「絜矩」，皆不越乎此也。此又心教也。

大來曰：耳目之官，不思而蔽于物，以身與物隔也。耳順則不惟不蔽物，且能通物，《禮運》所謂「大順」，即萬物從此皆感通矣。若從心所欲，則從不在心而在欲，《曲禮》「欲不可從」原是「從」字，《虞書》「俾予從欲以治」亦以欲屬從，且正與「絜矩」有闔合處。聖人内聖外王之學固是如此。

「孝者所以事君也」三句，本無可解，奈説經者多事，謂三者是人，因有以孝、弟、慈與事、使總屬一人者，則其人，衹一事君使民之人，非《大學》治國平天下者也。是必孝、弟、慈是一人，事、使又一人，則在孝、弟、慈有三輩人，在事、使者有四輩人，嘈雜極矣。殊不知此三者是孝、弟、慈之教，不是孝、弟、慈之人。齊家、治國各有一教，但治國之教端不出齊家之中，故孝、弟、慈者家教也，而其所以教國者即在于此。則此三「者」字，皆指教言，何曾有人在。而一人、七人煩聚訟爲？

《中庸》「天下之達道五」，以君臣、父子、昆弟、夫婦、朋友當之。此自言達道，不言人倫，故夫子重言「五者，天下之達道」，與篇首「喜怒哀樂天下之達道」並同，彼以性言道，此以教言道，其皆非人倫一也。是以鄭康成註「達道」，謂「常行之道，百王所不易」，而孔氏《正義》亦云五者「皆是人間常行道理，事得開通」，此自以「常」字解「庸」字，與前「庸德」、「庸言」相照合觀。其云「所求」，未能即此「達道」中君臣、父子、兄弟、朋友諸名，以爲庸德即達道。故鄭、孔註疏皆以常行、開

通爲言，而並不及五倫、五教一字，此可驗矣。及朱子作《章句》，誤以庸常之常爲典常之常，又誤以《孟子》「使契爲司徒，教以人倫」所云「父子有親」五句即此五達道五名，因直註曰：「達道即《書》所謂五典，《孟子》所謂『父子有親』五者是也。」不知契之所爲人倫在《春秋》以前另有五者，與《孟子》所言不同。《孟子》所言，必戰國相傳別有如此，然又與五達道不合。五達道是兄弟，《孟子》所言是長幼。長幼以官府僚友、鄉黨齒序爲言，並非兄弟。故《禮運》十義以兄、弟、長、幼判作四義，而《章句》溷而爲一，既非《虞書》五典，又非《孟子》人倫，將唐虞以後，春秋、戰國以前諸經所各見之五倫一齊抹卻。而自宋以後，六合八荒無不以五達道之五者爲五倫定名，並不知前此五倫爲何如者，此開闢以來又一混沌也。

契所教人倫，在《尚書》舊傳極是明白，然總見《春秋》文十八年「莒弑其君庶其」傳，季文子引臧文仲之言，使史克告曰：「高辛氏舉八元，使布五教于四方，父義、母慈、兄友、弟恭、子孝。」謂之五教。而杜預註云：「契作司徒，五教在寬，即在此八元之中。」是當時五倫祇父、母、兄、弟、子五者，有天合而無人合，而其爲教，則又與《春秋》「義方」、《大學》「慈孝」、《康誥》「友恭」相左証。自唐、虞、夏、商以及周之末季，皆祇此數。是以春秋臧孫辰、季孫行父二大夫並有賢名，而史克又熟于掌故，並作此言，即《五帝紀》述五教亦無異詞。因之孔安國註《虞書》「慎徽五典」曰：「五典者，五常之教，父義、母慈、兄友、弟恭、子孝五者是也。」至「五品不遜」，《正義》謂五品即父、母、兄、弟、子五者。「敬敷五教」，《正義》謂五教即教之義、慈、

友、恭、孝五者。以至《皋陶謨》「敕我五典」、《周書・君牙》「弘敷五典」註皆如此。❶其不以君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友爲五倫者，以漢、唐儒者皆在宋以前，原不知有以五達道爲五倫之説。然亦不使《孟子》人倫闌入一字，雖《孟子》所言定有來歷，必不杜撰，然顯有前經，自不宜以後來之説參互其内。此亦前儒註經之一法也。

大來曰：《孟子》所言人倫，在春秋時已有之。觀《論語》子路曰：「長幼之節不可廢也，君臣之義如之何其廢之？欲潔其身而亂大倫。」則亦以君臣、長幼爲人倫之二矣。且其以主客爲長幼，則長幼正非兄弟，與五達道有别，不可不辨。

蓋古經極重名實，猶是君臣、父子諸倫，而名實不苟，偶有稱舉，必各爲區目。如《管子》稱六親，是父、母、兄、弟、妻、子；衛石碏稱六順，是君義、臣行、父慈、子孝、兄愛、弟敬；《王制》稱七教，是父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客；《禮運》稱十義，是父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠；齊晏嬰稱十禮，是君令、臣恭、父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、妻柔、姑義、婦聽；《祭統》稱十倫，是君臣、父子、貴賤、親疏、爵賞、夫婦、政事、長幼、上下；《白虎通》稱三綱六紀，是君臣、父子、夫婦，兄弟、諸父、族人、諸舅、師長、朋友。雖朝三暮四，總此物數，而十倫非十義，五道非五常，《中庸》三德斷非《洪範》之三德。如謂名目小事，無關得失，宋後不識五倫而君臣、父子不絶于世，則始皇焚書，世何嘗竟絶倫行。然而千古恨恨者，正以此名目得失所關者大

❶「書」，原誤作「官」，據《尚書》改。

也。乃宋儒又曰：秦人焚經而經存，漢人窮經而經亡。一似説經之害較焚尤甚，則亦焚之而已，何《章句》之有？

《禮器》：「禮之以少爲貴者，以其内心也。是以君子慎其獨也。」

《射義》：「射者求正諸己，己正而後發。發而不中，則不怨勝己者，反求諸己而已矣。」

「默而識之」與「學而不厭」，是一？是二？《集註》鑿註作三件，而于默識句並無實指，不知是學不是學。東陽盧子遠曾詢及之，以爲識是知耶，則學當是行，識是存諸心耶，則學當是措諸身。特註不分明，一往胡突，不知此祇一件，無二件也。何以知祇一件？此後即有「若聖與仁，抑爲之不厭」語，與此正同。彼爲承聖仁，此學承默識，爲不得與聖仁作兩件，則學自不得與默識作兩件，此易曉也。此以經証經也。且此不得分兩件也。惟分兩件，于是有知行對待之説而大不然者。知不得言默，天下無知、識而先有聲響形諸外者。若謂不藉人講求，則人有言語，不是不默，默在己不在人也。人自不言，不可謂己默然也。又有心身對待之説而更不然者。不言而存心，必有物以存諸心，非心存也。且識訓作記，未嘗訓作存也。此皆不知痛癢之語也。默識之學即强記之學，《學記》所謂「以記問爲學」者，特今之爲學多務口耳，一如《記》之所謂「呻其佔畢，多其訊言」者，因之以沉潛記誌爲難得之事。故曰「何有」，非此是心學，又是知學，與不厭之學有兩等也；又非謂此是絶學，聖人有未至也。何有者，自謙且勉人也。

「博學而無所成名」與「執御」、「執射」是一串事，射、御即博學中兩件學也。《集註》

不審「學」字，并不審射、御爲何物，致有「御爲人役，卑之又卑」之解。東陽盧子遠來，與之論學，因問及此。予曰：「此即學也。《内則》：『十五學射、御，二十博學，三十則博學無方。』無方者，無類，即無所成名也。然則博學故無名，博學不執學，故無一名。若射、御，則早學之矣，故夫子曰：吾將執一學，則就平時所學中求之，其射、御乎？然兩不能執，必當執一，一又當擇其易者，則御易于射，執御已矣。此自明白。若曰『御爲人役』，則御雖稱僕，如冉有僕類，然太僕是周官名，以大夫、士爲之，與隸僕不同。故《曲禮》『君命召，雖賤人，必大夫、士自御之』，《昏禮》夫御妻，至于自御，御君長，御父，御師，御戎率，御田長，則職御所在，並非人役。即趙簡子詬王良賤工，王良亦反詬曰小人乘，正以田禽職御，御與射相抗故耳。若《周禮》以保氏幼學自造六藝，講五御之法，此不可信。然《曲禮》、《少儀》皆曰：『問大夫之子，長曰能御矣，幼曰未能御也。』是此一執御，不惟非賤役，并非幼學，安得卑之？」

「三年學，不至於穀，不易得也。」孔安國以穀作善解，謂三歲學而不至於善，此必無之事。予初是其説，既而以「不易得」語氣不愜，姑置之。後江山洪孝標來，偶與論學及此節，始知朱子解穀作禄，改「至」字爲「志」字，以爲三年之久而不志於禄爲不易得，仍是不讀書之言。古者爲學至入仕，皆有年限，如《學記》「比年入學，中年考校」至「七年論學，九年通大學」，與《内則》「十年入鄉學」、《尚書大傳》「二十年入大學」，諸年約略相近。故《王制》以鄉人論秀初升鄉學者名爲選士、俊士，以司徒論秀升入國學者名爲造士。造者，成也，謂學至是始有成也。然

而七年九年小成大成，至大樂正再論而升諸司馬，夫然後可以入仕。然猶必辨論官材、任事較爵，而然後授之以禄。此如《漢志》所云，三年通一學，至三十年而學始立，始得授仕。故《曲禮》「四十强仕」，《内則》「四十始仕」，自入學以至服官，必以三十、四十爲學仕之限。是以漢代限年，非年滿四十不得察舉，未有三年稱久、三年即志禄者。若《周禮》三年大比，鄉大夫「獻賢能之書于王」，此正司徒升俊之時，謂天道三年一閏謂之小成，因之大比諸地官之政，而旁及升賢。凡升鄉學、升國學、升司馬，皆以三年爲斷，然是升賢之三年，非學三年也。徐仲山曰：「以就傅之年計之，則三年祗學《樂》誦《詩》之年；以升鄉學、升國學之年計之，則三年尚未小成，焉得志禄？」況易「至」作「志」，必改經以就己説，尤學者所不敢出也。然則「不易得」如何？曰：學之始事，務在至善，《大學》誠意所云「道盛德至善」是也。特至善無難，學即得之，而沮善之徒必以爲善匪易事，將有學之久而仍不至者，故夫子反言曰：吾欲得其人，而正未易也。此與「蓋有之矣，我未之見也」同意。

「作者七人」，《爾雅·釋言》「作，爲也」，言爲此辟世諸事也。鄭康成分辟世四等，而以《論語》中伯夷、叔齊、長沮、桀溺諸人屬之，實本諸此，但究非明據耳。

「足食」、「足兵」與「民信之矣」判作三者，原屬可疑。乃《集註》謂：「倉廩實，武備修，而後教化行，而民信於我。」則倍難明白。兵、食、民信，惟絶不相關，故可稱三者；若民之信之由于兵、食，則二者矣。且亦惟絶不相關，故可去兵，又去食；若信由兵、食，則兵、食一去，而民信將并去矣。此又不知

痛癢之言也。夫子貢問政，則子所答者，是民信之政。《論語》「敬事而信」、「子夏云：『君子信而後勞其民』」，是爲政另一條件，不必與兵、食相關，且亦不是「民信于我」。信之者，謂我有以信之也。

然而「必不得已而去，於斯三者何先」，亦不可解。夫不得已，非空一説過，必如何是不得已。往求其説，知國家難處別無他事，惟荒札軍旅，《周官》所謂荒政與軍政者。此一荒一凶，可稱不得已之事，他即無有矣。特此二事，則在荒政正需食，在軍旅正需兵，豈有倉廩既實，武備既修，而反揮而去之之理？夫子與子貢窮極到底，本欲明此一節，而所言胡突，想夫子未必如此。亦思此所云去者，是既足而去之耶？抑亦行政之始，原不曾足，但不使之足便是去耶？夫祇此凶、荒，正需兵、食，則既足必不使去，若云不使之足便謂之去，則萬一有不得已事在足之之後，則又作何去法？此非不使去三字可溷説過也。

問嘗從此一問答而力求其義，知去兵之説亦且從來無解者。夫兵不可去也。周制用井法，皆藏兵于民，民即兵也，民不去即兵不去，又安有專去其兵，與「民信」「民」字截然兩分之説？按《周官》鄉遂公邑賦徒役，稍縣、鄙都征車乘，雖有車、徒之分，然其所賦人不過收以作公家之用，即喪祭蒐狩外，或佐戎行，且以助輜仗轝輂諸役。顧此即是兵，並未有一兵在此民外者。至春秋諸國漸設行徒，如魯僖伐楚，即有烝徒增增列于車外；而齊以内政征兵；晉則毀車爲行兵；吴且興甲士以爲徹行之兵。故《左傳》有崇車、崇卒之文，崇車者車兵，崇卒者徒兵也。晉悼有中軍「什吏率其卒乘」之文，卒乘者，徒

兵與車兵也，嗣此車兵之外別有徒兵，而車徒兩兵則又出之丘甸賦車、鄉遂賦人之外，而自爲聚散。民是民，兵是兵，而兵與民離矣。離故可去，離故可卻兵而留民。曾夫子論政而不遵周制，反取春秋之變法以爲説者？

蓋子貢所問原是問政，故夫子以政答之。即足兵一政，並非修武備之謂，其平時行政時早立一足之之法。如司徒諸職，凡族師、遂人各校夫家之衆寡可任役者，而丘甸諸長則又簡井邑之車乘牛馬可供賦者；及有事，而司徒征徒庶，以旗致萬民，小司徒即會萬民之卒伍以赴軍旅；其間鄉師以下，各帥其夫役，簡其兵器，治其馬牛車輦，以受法于司馬。即天官宮伯各官各守者，亦且作宮衆以佐戎行。此兵政也，此無時不足者也。乃一旦有荒札之事，則當行荒政；又或有軍旅之事，則當行軍政。此皆不得已也。然而遇荒政則急食，遇軍政則急兵，其宜足宜去又不必問所先也。乃萬一凶而又荒，如《大學》所云「菑害並至」、❶子路所云「加之以師旅，因之以饑饉」者，則在荒札時，固當大弛力征，凡虞衡場圃，皆不興地守地職諸役。而即使强敵在境，惟移民通財，庶冀補救。故食政不去。而至于族師起徒，遂人較役，丘甸治車輦牛馬，凡會司徒而致司馬者，皆一概屏去。蓋食不足以養衆，則析骸易子，聚益多累，反不若因民以守、所稱相保相比者之足以自固。故曰去兵。此去兵之政，而未嘗于兵有去留也，兵不可去也。又非曰使不足便是去也，兵無不足時也。嘗推其實政，知夫子此言正老實經濟，非虚誣者。考

❶「大學」，原誤作「中庸」，下引文出自《大學》。

古制軍法，天子六軍，其所征之數祇不過七萬五千人，而王畿千里，實有五百十萬餘家。以一家三口約計之，其爲民而不爲兵者約數百倍于爲兵之數。則民果能信，是以一千五百數十萬之民而去此七萬五千之兵，何不可也！

若去食，則并荒政之薄征亦去之，此易曉者。然是去而不征，非征之而又去也。特「民無信不立」仍是難解。《集註》「無信，則雖生而無以自立」，此「立」字何義？至講師增曰：「無以自立於天地之間。」則此「立」字是立身之立。百姓無信，何難直立天地間？此與士大夫較量品行必俯仰無愧怍稍有間也。然且《集註》又云「寧死而不失信于民」，使民亦寧死而不失信于我，則仍解民信，不解不立。又此一「信」字不專屬民，又不專屬君，且不知誰信矣。曰：君不信民，焉能立國？死固所不計耳。

「知及之，仁不能守之」，凡十一「之」字，原是一義。時説以知、仁屬學解，以莊、涖屬民解，則于十一「之」字作兩截矣。包咸謂：「知能及治其官，而仁不能守，雖得之，必失之。」此以「之」字屬官位解。然以仁守官，則與《易・繫》「何以守位曰仁」相合；以莊涖官，則與《曲禮》「涖官行法」相合。至于「動之」稍礙矣。惟顏特進云：「知以通其變，仁以安其性。」十一「之」字俱指民言，此似有見。但其曰通變，曰安性，則反以知、仁二字從民上見得，與「莊涖動禮」全于君身見莊禮者仍是兩截。殊不知知足以及民即「知臨」爲「大君之宜」，仁足以守民即「天子不仁，不保四海」，知仁在我不在彼也。若《正義》兼包、顏兩説，而總曰此章論居官臨民之法，則公然以官民分十一「之」字，與時説兩截相去

有幾？經有極淺易處翻極艱晦、不得鹵莽可猝遇者，此等是也。

大來曰：《論語稽求篇》引盧荷亭説，皆以「之」字指有位言，惟徐仲山謂「及之」是及民，以下諸「之」字皆是「民」字，即曰：守位，亦守此有民之位耳。

「祼將于京」，《集註》謂諸侯助祭于京師，此在《禮》原有之。然如何助法？當何時一來京？自漢迄今，並無問及者。嘗考諸侯朝覲法：唐、虞四年一朝，夏、商五年一朝，周六年一朝，然猶疏遠不易至，有一不朝、再不朝、三不朝之文，豈又有助祭一條在朝覲外者？然且朝覲必輪年，而祭則大饗、大祫頻年有之，又且卜祭有月日，必欲使六服諸侯同年同日而齊集于廟，此必無之事。故《中庸》「宗廟」、「序爵」在《祭統》、《文王世子》諸《禮》文，皆指同姓内諸侯言，是以鄭註「序爵」曰：「爵者，公卿大夫也。」而《集註》添一「侯」字，曰「公侯卿大夫」，以致宋、明陋學皆以異姓公侯伯子男當之，此千古冤禮，豈得以「助祭」二字再加枉斷也！吾郡自張南士、徐仲山後惟章泰占多學有敏識，向曾諮及此。泰占舉《尚書》數節請予審定：大抵六服助祭，惟開國一至，如武王初定天下，則天下諸侯咸來助祭，《武成》所云「丁未，祀于周廟，邦、甸、侯衛駿奔走，執豆籩」是也。或王者建都，則亦一至，如成王創建東都，親幸新邑，則六服群至，《康誥》所云「侯、甸、男、邦、采、衛，和見士于周」，《洛誥》所云「王在新邑烝祭歲」、「王賓殺禋咸格」是也。外此則惟新君即位一助祭耳。如舜即政，祭舜宗廟，《虞書》所云「祖考來格，虞賓在位，群后德讓」；太甲承湯崩之後，踰月即位，奠殯祭廟，《伊訓》所云「伊尹祠于先王，侯、甸群

后咸在」是也。然則助祭來京，惟新君即位可以一行，開國建都仍是變禮耳，《尚書》數節實盡之矣。若其他別有引據，則鄙見荒略，請世之多學者再審之。

賈誼《新書》：「謂門人學者：舜何人也？我何人也？」「聖王之于禽獸也，聞其聲，不忍食其肉。」「夫以西施之美而蒙不潔，則過之者莫不睨而掩鼻。」

《玉藻》：「君子遠庖厨。」

《管子・小稱》篇：「毛嬙、西施，天下之美婦人也。」此在吳、越以前西子之名。

《法法》篇云：「故《春秋》之記臣有弒其君，子有弒其父者矣。」此二語似《孟子》「臣弒其君者有之，子弒其父者有之」所本。然此是舊時《春秋》，非夫子《春秋》也，則意封建之世，多有此禍，特夫子以前簡策總不傳耳。先仲氏有云：「秦始郡縣後，救全天下萬世多少君臣、父子、兄弟人倫之變。」此真讀書論世之言。

《太甲》篇：「若升高必自下，若陟遐必自邇。」

《祭義》：「文王之祭也，事死者如事生。」

《少儀》：「士依於德，游於藝。」

《坊記》：❶「以德報怨，則寛身之仁；以德報德，則民有所勸。」

漢武詔：「十室之邑，必有忠信；三人同行，厥有我師。」

「女爲《周南》、《召南》」，與《孟子》「高叟之爲《詩》」，作説詩解，與《漢・劉歆傳》「或爲雅，或爲頌」註「爲，説也」同。

「周公使管叔監殷」，《孟子》但言使管叔

❶「坊記」，當爲「表記」之誤。以下引文出《禮記・表記》。

耳。《集註》謂使管叔與蔡叔、霍叔監其國，不可解。考經傳並無三叔共監殷事，惟《大誥》《書序》有云「三監叛」，然無可考據。前儒説經者，因《春秋傳》有「周公痛二叔之不咸」及「管、蔡啟商，惎間王室」語，疑蔡叔亦同監殷而以叛誅者。故孔安國註《書序》，始云：「三監者，管、蔡與商。」而《漢書》作《地理志》，遂謂管、蔡、武庚三分邶、鄘、衛之地而各尹之，以爲監即尹也。夫武庚殷也，以武庚當三監之一，則以殷監殷，固已謬矣。且管、蔡未嘗分鄘、衛也，《世家》云「封鮮于管，封度于蔡」，而杜預謂管在滎陽，《世本》謂汝南上蔡即叔度封國，則縱使兩叔果監殷，亦斷無舍所封而分殷地者。况霍叔則並無闌及者也。其後鄭氏作《詩譜》，據《蔡仲之命》謂霍亦流言，因以霍代商，竊補三數。而前儒非之，謂監殷、流言本是兩事，流言有霍，而監殷何有？是三監之説在前儒原無定解，今但註使管而必攙蔡、霍于其内，豈別有據耶？抑亦補《孟子》所闕失耶？予向作此説，未經考定。近東歸草堂，蔡生詡萬復理此，必請解監是何名，三監是何數。予仍以經考之。《周禮》施典之官顯有牧監、參伍、殷輔六名，牧監以諸侯爲之，參伍、殷輔則以各國之大夫、士爲之，皆統制之官，即監官也。《史記》作《衛世家》，誤認監作輔，有云：「武王恐武庚有賊心，使管叔、蔡叔傅相之。」夫傅相，漢官，置之諸侯王之國，如所云膠東相、長沙王傅者，即輔也。未有二叔爲武庚輔者，此正監殷本牧監之職，而誤以殷輔當之之明証也。蓋監是官名，所以監視諸侯者。然即推諸侯爲之。九州一千八百諸侯，每州立方伯統領其事，《春秋傳》謂之九伯，《王制》除王畿，謂之八伯，《尚書·多方》

謂之胥伯，然總謂之牧，《曲禮》「九州之長，入天子之國曰牧」是也。乃自牧而下，又有卒正、連帥、屬長三等官，《多方》謂之「小大多正」。自牧而上，又有王朝之二伯一等官，《春秋傳》謂之「分陝」之伯，《曲禮》謂之「五官之長」之伯，總監官也。管叔之監，祇是連帥、正、長，僅監殷墟諸國者，其官在牧下。而《周禮》「建牧」之後，即繼曰「立其監」，一似立監之名，專指連帥、正、長三等官者。然且三監之稱，雖以三等得名，顧自昔有之。《王制》記商制云：「天子使其大夫爲三監，監于方伯之國，國三人。」惟商制無二伯，但以王大夫三人監方伯國；而周制則特設二伯于王畿，即以連帥、正、長三等官襲三監之名。不特其制在監殷前，管叔與三叔俱不相干，而且連帥、正、長合不下數十餘人，所謂「小大多正」者。而總名三監，是初以三人爲三，而繼即以三等爲三，多官稱三監，一官亦得稱三監。管不必蔡，更何論有霍也。每嘆讀書貴審核，如此「監」字，若不辨及，便不知如此關繫，一似當時無此官者，即當時使監情事亦全然冒昧。予乃因此更推之。向疑《康誥》篇首四十八字與誥文不合，定爲《梓材》「王啟監」以上之文而脱簡于《康誥》者。然「啟監」「監」字正全篇要領，而世仍不解，即孔安國謂「開置監官」，亦不能實指。今始悟監者即此天子二伯、諸侯九伯與方伯下卒正、連帥、屬長而統言之。蓋是時監官之不振久矣，惟監官不振，故周公大振二伯之監，親爲東征，所謂「自陝以東，周公主之」，東其職也。乃即封康叔于衛，使以司寇爲長伯，稱爲孟侯。《尚書》傳謂孟者「諸侯之長」，以叔時爲方伯故云。而《衛風》賦《旄丘》，《詩序》謂「責衛伯不能修方伯、連帥之職」，是衛

侯實長伯，即方、連也。而于是大闡監法，曰「啟監」，曰「自古王若兹監」，晁錯如此讀。蔡沈以「兹」句，謬。曰「已若兹監」，其諄諄監官若此。故公告多方，猶曰「奔走臣我監」，重方、連也。《洛誥》成王留周公，猶曰「監我士師工」，尊二伯也。註經者曾註及一字與否？予嘗恨三代事蹟至宋一變，天下學者皆知有武王封康叔、周公避東郊、召公辭官、周公留後諸事，牢不可破，若三叔監殷，則尤百口不能争者。乃至周公使監、周公命監兩大事，爲東征、封衛、營洛、遷殷所終始，而漢、唐至今，從無一人問及者，不可嘆與！

四書改錯

〔清〕毛奇齡 撰
谷建 校點

目録

四書改錯四 共二十二條……五四

四書改錯十一 共十七條……一六二

故事錯下……一六二

四書改錯十五共三十三條……二一五

改經錯……二一五

改註錯……二二二

四書改錯十八共二十九條

校點説明

《四書改錯》二十二卷，清毛奇齡撰。毛奇齡生平事蹟具前書，不贅述。《四書改錯》是毛奇齡四書學的集大成之作，匯輯其經學著作二十餘種，專爲批朱熹《四書章句集注》而作。「改錯」，即糾正朱熹《四書章句集注》之錯。據毛奇齡自序，康熙四十五（一七〇六）年，他從杭州回到蕭山草堂，以未注四書爲憾，又因老病不能著書，故在子遠宗、侄文輝及門人張文彬、文楚、文黼相助下，輯其經集中「爲四書注作駁辨者」，合爲《四書正事括略》，以辯駁名物、文藝、禮制爲主，不涉義理。此後毛奇齡認爲《括略》一書「陸續補綴，無經紀」，又重加整理。是時毛奇齡已老病臥床，而遠宗、文輝與張氏三兄弟俱遠去，口授姪孫毛詩記録，又增補了大量内容，特別是在義理方面進行了發揮，編爲《四書改錯》二十二卷。是書分人錯、天類錯、地類錯、物類錯、官師錯、朝廟錯、邑里錯、宫室錯、器用錯、衣服錯、飲食錯、井田錯、學校錯、郊社錯、禘嘗錯、禮樂錯、喪祭錯、故事錯、典制錯、刑政錯、記述錯、章節錯、句讀錯、引書錯、據書錯、改經錯、改注錯、自造典禮錯、抄變詞例錯、添補經文錯、小詁大詁錯、貶抑聖門錯三十二門，共計四百五十一條。每條皆先標舉四書原文，次引《四書章句集注》有誤之文句，續闡己見，間附子侄門人見解。末卷爲附録，以問答形式進一步發揮。毛奇齡一生致力於昌明經學，以恢復聖道聖學爲己任。是書一反世人崇尚恪守程朱理學風氣，全面檢討、補正朱學，起一時之廢疾，有引領學風之功。他一向以長於考據著稱，多可彌補朱注之短。由於毛奇齡爲人負氣求勝，引據多憑記憶，未事翻檢，故或有訛誤；且論事難免門户之見，亦多有矯枉過正、攻之太過之譏。

《四書改錯》成書後即付梓，初刻於康熙四十七

年，原本收入《西河合集》，然「刊成旋毁，故流傳甚少」（本書《金孝柏跋》）。後人論及，認爲與康熙五十一年朱熹升祀配享孔廟不無關係。朝廷既已表明尊朱立場，而《四書改錯》一書專事攻擊詰難朱熹《四書章句集注》，毛奇齡不得不自毁其版以避禍。直至嘉慶十六（一八一一）年，甌山金孝柏方覓得舊本，於其學圃重刊。光緒十六（一八九〇）年，上海珍藝書局排印《四書古注群義匯解》，收録《四書改錯》，該叢書另有光緒十九年同文書局石印本和光緒三十年同文升記書局排印本，《四書改錯》得以遍行天下。儘管焦循、阮元、俞樾、李慈銘等學者都曾表示對此書相當推崇，仍難見容於世。光緒二十年，邵松年上書朝廷，以詆毁先賢、爲患學術爲名，請求皇帝下旨禁行此書。光緒二十四年，《四書改錯》曾與康有爲《新學僞經考》一起被列爲禁書。甚至還出現過專門批駁《四書改錯》的專著：金氏學圃重刊面世後，朱熹同鄉婺源人戴大昌憤起辯難，作《駁四書改錯》二十一卷，仿毛書體例分爲三十二門，於毛説之後附以按語，計二百三十七條，其辯駁亦有得有失。類似批評著作還有嚴可均《毛氏四書改錯改》、楊希閔《四書改錯平》、程仲威《四書改錯改》、邵東松蔭老人《讀四書改錯存疑》等，然或不知所蹤，或内容空泛，唯戴書所論尚稱精當，可取爲讀《四書改錯》之參證。

此次整理，以《續修四庫全書》影印嘉慶十六年金孝柏學圃重刻本爲底本，以光緒十六年珍藝書局排印本《四書古注群義匯解》所收《四書改錯》（簡稱「匯解本」）爲校本，於毛奇齡所引諸書亦有所參考。毛氏引據之誤，則以出異文校記爲主，不改原文。

校點者　谷　建

四書改錯序目

舊《正事》有東陽王崇炳虎文氏序，兹不録入。

蘭溪唐彪曰：四書與群書相貫通，且聖道聖學盡存是書，倘於此有錯而不之知，無庸讀書矣。先生老不事筆札，每以未註四書爲憾。門生、兒子善承意，輯先生經集與講録之及四書者，作《四書正事》八卷，正其釋事之有錯者，已行世再期月矣。顧陸續補綴，似失紀要，先生於伏床時更爲整理，使兄孫知書者增損移易，分三十二門部，計四百五十一條，合二十二卷，名曰《改錯》。雖仍未正義，然而義亦多可見焉。人雖耑愚，鮮有口不辨菽麥、目不識布與帛者，乃日食糠粃而認爲稻，日衣莆蔴藁蒯而甘被之以絲紵之名，雖曰積習使然，然其錮蔽之中人亦已深矣。今有人焉一旦起而唤醒之，曰此錯也，而隨爲改之，豈不甚快！顧知錯難，改錯尤不易，惟知不錯者始能知錯，惟知千百書之不錯而後能改一書之錯，則其所云「偭規矩而改錯」者，先生豈自謂哉！夫亦時俗工巧，其勿任私智而好附會焉，則於是書有厚望已。

西河經集目

《大學證文》四卷
《大學知本圖説》一卷
《大學問》一卷
《中庸説》五卷
《論語稽求篇》七卷
《四書賸言》四卷補二卷
《逸講箋》三卷
《聖門釋非録》五卷
《四書索解》四卷

《講録講餘録》八卷
《經問》十八卷補二卷
《仲氏易》三十卷
《推易始末》四卷
《易小帖》五卷
《河圖洛書原舛編》一卷
《太极圖説遺議》二卷
《古文尚書冤詞》八卷
《尚書廣聽録》五卷
《舜典補亡》一卷
《國風省篇》一卷
《毛詩寫官記》四卷
《詩札》二卷
《僞詩傳詩説駮義》五卷
《大小宗通繹》一卷
《廟制折衷》二卷
《婚禮辨正》一卷
《辨定祭禮通俗譜》五卷
《喪禮吾説篇》十卷
《辨定嘉靖大禮議》二卷
《周禮問》二卷
《聖諭樂本解説》二卷
《竟山樂録》四卷
《皇言定聲録》八卷
《明堂問》一卷
《學校問》一卷
《郊社禘祫問》一卷
《春秋毛氏傳》三十六卷
《春秋條貫篇》十一卷

是書引據他書極博，兹不勝載。惟《正事》原本多輯經集爲主，而罣一漏萬，易起攻難。故將經集引據目臚列卷端，遇有質辨，當發原文審解之。其末引及者，亦不概録。

四書改錯一

蕭山毛奇齡字初晴，又晚晴。稿

四書無一不錯。謂四書五經爲六經，錯也。古六經即六藝，《經解》稱六教，《漢志》稱六學，皆以《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》加《樂》爲六，並非四書，以舊時無四書也。

謂四書爲四書經，錯也。四書，四件書也。分言之，則《大》、《中》稱大經，《論語》稱兼經，亦稱小經，《孟子》則但爲《論語》所兼，而不自立爲經科。若合爲四書，則直書而已。故元朝以書問二道、經問一道明作分別，且特造八比文，名曰「書義」，可驗也。

謂四書爲四子書，錯也。孔、孟固二子；《史記》謂子思作《中庸》，亦是一子；若《大學》誰作，朱氏自分經、傳，謂經是曾子述孔子之言，傳是門人記曾子之意，則已不專屬曾子書矣；至或問曾子作《大學》，朱氏又言或古昔先民有之，未必曾子，則安可據耶？若鄭氏《禮》註、孔鮒《孔叢子》並云《大學》、《中庸》皆子思所作，此或可據，然亦三子書，非四子書也。

謂《大》、《中》本《禮記》中文，程氏、朱氏始專行之，錯也。《大學》本《禮記》四十九篇之第四十二，《中庸》第三十一，然早已專行。《漢志》有《中庸説》二篇，《隋志》有梁武帝《中庸講義》，唐人有《大學》專本，即宋仁宗朝亦曾以《大學》專本賜及第進士，皆程、朱以前事也。

謂程氏、朱氏始合併四書而命以名，錯也。四書合併于北宋至南宋初，胡安國輩已早舉其名，然並不云合自程氏。若朱氏，則在寧宗朝雖有開僞學禁，稱朱熹四書，然但舉舊名。且朱氏作註，亦不合稱四書，如《大》、《中》稱「章句」，《論》、《孟》稱「集註」。至元朝用以取士，雖總用朱本，然仍曰「書義」，用朱熹《章句》、《集註》二書，並不溷稱四書註，可驗也。

謂宋曾以四書取士，錯也。宋初以九經取士，間及《論語》。至元祐變法，有《論》、《孟》義。然是時以《詩》、《禮》、《周禮》、《春秋左傳》爲大經，《周易》、《公》、《穀》、《儀禮》爲中經，《論》、《孟》並不在經科。即朱熹《選舉私議》，亦但言諸經科中皆當兼《論》、《孟》問義。則終宋之世，但兼及之，未嘗有專科之事。且第兼《論》、《孟》，不及《大》、《中》，以是時《大》、《中》止《禮記》本，而未嘗有增改移換如今世所行之本。惟元延祐年始開科取士，一變舊法，以四書爲書，《易》、《詩》、《書》、《禮》、《春秋》爲經，而去《周禮》、《儀禮》、《春秋》三傳、《爾雅》、《孝經》等于不用。且限四書、五經傳並用宋人經註，立于學官，而前儒經註一概不問。惟《禮記》則元時尚用鄭註，而入明而復以宋陳澔註易之，而于是諸經諸傳俱蕩然矣。此實漢、唐、宋後一大變法也。

謂四書文爲帖括，錯也。隋、唐至宋，其試士有帖經一法：取所習經本，掩其兩端，中間留一行，裁紙爲帖，凡帖三字，而使之括之。十帖括其五以上，即謂之通。此記經之法，今無是也。

謂四書文爲經義，錯也。試士經義有

兩法，以口問者曰口義，以筆問者曰墨義，皆就經策題而解其義，如釋詁、釋訓類。此明經之法，今無是也。

謂四書文爲制文制藝，錯也。制文制藝者，天子自爲策制以試士，名爲制科，又名爲大科。其科自西漢策賢良文學以後，沿隋、唐及宋累累不絶，如宏詞、拔萃、直言、極諫等，與進士、明經諸科相間舉行。惟元、明兩朝八比興，而制科遂絶。凡舉孝廉、舉方正，皆止薦辟，並不策試。是制文以八比廢，而反謂八比是制文，是指晝作夜，真大夢也。

且謂八比是宋王安石所造，錯也。安石變法但去詞賦，祇用經義，且以《詩》、《書》、《周禮》三經自造訓詁，使經生誦之，以之作文，謂之《三經新義》，何嘗有八比之名？八比之法見于史册，乃忽造安石八比文，居然行世，豈非笑話！考元朝變法時，用王耕野名克耘者造八比一法，[1]名《書義矜式》。其法自破題、接題、小講，一名冒子；後有官題，又有原題，于是有大講，即中比也；然後有後講，亦名餘意，即是後比；而其最要者，又有原經，亦名考經，使經文來歷明白；乃又有結尾，專以己意斷傳註之誤。雖與今世所行者稍有出入，而其法不變。乃以元王氏爲宋王氏，以元延祐法爲宋元祐法，真夢之夢也。

然且日讀四書，日讀四書註，而其就註義以作八比，又無一不錯。人錯、天類錯、地類錯、物類錯、官師錯、朝廟錯、邑里錯、宮室錯、器用錯、衣服錯、飲食錯、井田錯、學校錯、郊社錯、禘嘗錯、喪祭錯、禮樂

[1] 「克」，當爲「充」之誤。按《書義矜式》係王充耘撰。

錯、刑政錯、典制錯、故事錯、記述錯、章節錯、句讀錯、引書錯、據書錯、改經錯、改註錯、添補經文錯、自造典禮錯、小詁大詁錯、抄變詞例錯、貶抑聖門錯，真所謂聚九州四海之鐵鑄不成此錯矣！聖天子知其然，已于甲辰、丁未兩科直廢八比，而惜諸臣依徊，無能爲仰承之者，以致因循有年，仍還故轍。然猶特頒敕諭，搜天下經註之與學官異者，悉收入祕府，其神鑒卓然，深知學官經註有誤如此。康熙丙戌，予東還草堂。以年踰八十，不能著書。兒子遠宗偕兄子文輝從京師歸，與門人張文彬、文楚、文鼐兄弟，輯予經集中有爲《四書註》作駮辨者合之，作《正事》一書，先正其名物、文藝、禮制、故實，而闕其義于有待，以爲義煩而事簡。第正其簡者，且又不盡其刊正之力，謂之「括略」，而惜其陸續補綴無經紀也。按八比最重，莫如原經、結尾二法，專以己意考經而斷經註之差謬。如前朝浙試，有「君子務本」題，結言：「據此則本安得訓作始？君子務始，始立而道生，可乎？」是也。第其後曲護經註者謂結尾詞費，易藏關節，遂隱相遺落。而順治辛丑既已定功令，而並復之。夫復之則仍可正錯矣。業遵功令復八比，而即以八比之復結尾者，正經註之錯。言者無罪，聞之者足以戒。因取《正事》一書而條理之。而遠宗、文輝仍赴京師，三張兄弟以傭書散去，老病臥床，日呼兒孫能書者口授而使記之，題之曰《四書改錯》。《離騷》曰：「固時俗之工巧兮，偭規矩而改錯。」解之者謂俗固多錯，然背規矩而改之，則雖改亦錯。吾之題此，正恐改者之仍有錯也。他日皇上南巡，當躬進此書，以勻聖

鑒。否則藏于家，以俟門生、兒子之入獻焉。康熙戊子某月日。

張文彬二監　張文楚南服　張文虪風林
文輝充有　遠宗述齋　詩耦莀
原輯

人錯

柳下惠

《論語》柳下惠，魯大夫，食邑柳下。《孟子》柳下惠，居柳下。

康熙二十年，予在史舘。益都相公言上幸南書房，問諸詞臣：「《論語》『柳下惠』註云『食邑柳下』，《孟子》『柳下惠』註又云『居柳下』，其一名而異註，何解？」衆無以應。

謹按：柳下無定據。其云「食邑」，見《左傳》孔疏；「居柳下」，見《莊子》註，然總不知出何書。但註書者不應兩書兩註，自矛盾耳。

古以食邑氏，惟畿內王官與大夫之就食其地者，如芮伯、樊仲、原同、屏括類，惠不然也。若公族倅貳，或食副田，或食公邑，皆不得以食邑爲氏。衹所居偶異，如仲遂以仲而氏東門，南宮敬叔以仲孫而氏南宮類，則以居爲氏容有之。向謂惠有兩字，《左傳》稱展禽，則字禽；《國策》稱柳下季，則字季，一是二十字，一是五十字。今知兼有二氏，本是展氏，係公子展之後，而又氏柳下，一是以字氏，一是以所居氏也。若趙岐註，柳下是號不是氏，則必如後世陶潛以居有五柳稱五柳生者，恐又不然。

公叔文子

公叔文子，衛大夫公孫枝也。

公叔文子並不名公孫枝，據《春秋傳》，本名公叔發，即《禮》註引《世本》，有曰「衛獻公生成子當，當生文子拔」，則或又名拔，然亦舍此無他名者。若公孫枝，則秦大夫也，秦穆公時曾薦孟明伐晉，《傳》稱爲「子桑之忠」，子桑，枝字也。且其人有名，即《國策》亦有「求丕豹、公孫枝于晉」語。又且《論語》子桑伯子，鄭玄以子桑字同，直欲以公孫枝當之，見《註疏》。豈有春秋名大夫而可錯認其人如此！

《註疏》：古本孔安國註作公孫拔，此據《世本》衛獻公孫公叔拔者，今監本反改「枝」字。相傳明代國學生有罰修《註疏》壞板者，以「枝」、「拔」形近，陰改「拔」作「枝」，以附會朱註，至今莫辨矣。吴門何屺瞻爲今皇上欽取進士，曾于文評尾深咎常熟毛氏重鏤《註疏》板亦陰附朱註改「拔」作「枝」，爲之嘆息，始知聖代儒臣早有能辨訛者。徐仲山《日記》曰：「漢世博士陰改經字以就己，因之熹平中詔蔡中郎寫經勒石，樹之鴻都門，以示刊正。今且奈之何！」

曾西

曾子之孫。

曾西，曾子之子，非孫也。《經典·序録》云：「曾申字子西，曾參之子。」子夏以《詩》傳曾申，左丘明作《傳》以授曾申，其人真能衍聖門之學者。其所以字西，以申枝爲

西方辰，與楚鬭宜申、令尹子申皆字子西並同。

子　西

子西，楚公子申。

子西，鄭大夫公孫夏也。夏爲鄭公子駟之子，與公子國之子子産本兄弟而互執國政。其在當時原有同事得失、比較優劣，雖其人不及子産，而頗著名字，故《或問》及之。此漢儒馬融所指定者，惟何晏無學，以楚申字同，故妄作異説，而註竟以爲實。然錯矣。春秋時人罕道楚事者，況論人當辨時地，比方時賢，定不出齊、晉、鄭、衛之鄉，荆楚曠隔，未得連類。又且事久論定，苟欲上下，亦必進求之定、哀以前，風徽未沫，可加論騭。楚申後夫子而死，安能定之？況楚有兩子西，兩公子申。僖廿八年「司馬子西帥楚左師與晉戰」，成六年「公子申以申、息之師救蔡，與晉戰」，當時猶無知者。今此子西不通中國，至哀十三年夫子《春秋》將絶筆，然後有「楚公子申伐陳」之文見于簡書，或人何由知其人而與百餘年前之管仲、子産同年而語？真夢話也。乃註引其三實事：一以立昭讓國事爲《或問》之據，二以沮用孔子，三以召白公致亂，爲「彼哉」之據。則尤夢之甚！夫立昭讓國，畏强慮禍，在子期、子閭皆能之，原不足道。且其事秘，祇見《楚策》書，未嘗遍告列國，有簡書之布也。若沮用孔子，在孔子厄陳、蔡末年，而召白公以致亂，掩面被殺，則其時孔子已卒，而乃以身後之事而預爲論定，夫子雖神聖，焉能有此？

張文楚曰：《大全》吴氏謂鄭子西在鄭，未嘗當國，不宜與子産並問。此直不讀書之言。據襄十年盜殺子駟、子國時，子西與子産同出討賊，後鄭人以子西、子産之故求盜于宋，而宋與之；十五年鄭伯伐齊，則子西與子展守國；十九年子展、子西共攻子孔，殺之，則子西聽政，子産始爲卿；二十四年晉徵重幣，子産寓書子西以告晉執政，鄭伯朝晉，則子西相之；二十五年，子産伐陳，子西復伐陳；二十六年，鄭伯歸自晉，子西聘晉；二十七年，鄭伯享趙孟，子西賦《黍苗》之四章，子産賦《隰桑》；及二十九年，鄭大夫盟于伯有氏，然明曰：「政將焉屬？」裨諶曰：「子西即世，必及子産。」是子西先子産聽政，而子産繼之，且同時有名。或人之問正在于是，而反謂其不聽政、不宜問，亦錯矣。特二子名位不大遠，而以論其人，則彼此逕庭耳。

曹　交

曹交，曹君之弟也。

戰國無曹國，焉得有曹君之弟？此是曹姓而交名者，係出顓頊之後。其曰得見鄒君，正以鄒亦顓頊後，與曹同姓故也。若謂曹君弟，則春秋哀八年宋已滅曹；至十四年，宋向魋入曹以叛，因是時以曹作宋邑，故桓魋得據而叛之。是曹在春秋已亡，而謂孟子時有曹，非又錯耶？

文輝曰：戰國鄒本春秋邾國，魯穆公改邾爲鄒，係出曹姓，爲顓頊之後。見《孟子題辭》。

孟施舍

孟，姓。施，發語聲。舍，名也。

魯有孟施、少施氏，係魯惠公子施父之後。孟固非姓，施亦非發語聲也。凡發語，俱在首字，如勾吳、於越類，未有發在第二字者，第二字即非發矣。若其或稱孟氏，雖複姓亦有之，如左丘明亦稱左氏、孟孫氏亦稱孟氏一例。

子禽

子禽，孔子弟子。或曰：「亢，子貢弟子。」

從來説書並無言子禽是子貢弟子者，或人之説不知所據。前儒謂此係錯讀《註疏》所致。鄭玄註曰：「子禽，弟子陳亢也。子貢，弟子。」謂子禽、子貢皆弟子也。而子禽讀，子貢不讀，此錯之頗可怪者。

桓公　子糾

程氏曰：「桓公兄也，子糾弟也。管仲私于所事，輔之以爭國，非義也。故聖人不責其死而稱其功。若使桓弟而糾兄，管仲所輔者正，桓奪其國而殺之，則管仲與桓不可同世之讎也，若許其後功而與其事桓，聖人此言毋乃害義之甚，啓萬世反覆不忠之亂乎！如唐之王珪、魏徵不死建成之難，而從太宗，可謂害義矣。後雖有功，何足贖哉！」

此則有礙聖學不止錯者。聖人言爲世法，況大節所關，豈有無故可輕許一人，且厚抑一人者！大抵夫子本意，謂國亂君亡之際，群公子在外，能先入國者即是定亂，且即是反正之君，原無賢愚、無貴賤、無長少。故

《春秋》三傳、《史記》、《漢書》外，其見于他書如《莊子》、《荀子》、《韓非子》、《尹文子》、《越絶書》、《説苑》類，無不曰糾兄桓弟、糾長桓幼，即《管子》亦云齊僖公生公子諸兒及公子糾、公子小白。祇漢薄昭上淮南王長書，以漢文是淮南王兄忌諱，故稱殺兄爲殺弟，此在韋昭已明註其下，無容錯者。而乃洵口唾駡，不知其據是昭書與否，即或據此而有礙聖言，亦當稍加審慎。乃全無顧忌，不讀《春秋》，不考本事，並不查周、秦以後論列文字，公然顛倒曰桓公兄、子糾弟，名爲補救，而實所以入夫子之罪。若云疎忽，則諸書皎然，何容疎忽；若云有意，則非聖之責，恐凡爲聖門之徒者難嘿然矣。若王、魏之辨，别見《講録》第五卷。

張文彬曰：程子桓兄糾弟之説，又據《春秋》書法，謂桓公則書「齊小白」，言當罪桓之篡弑，而《穀梁》以糾長桓少，責魯不能庇糾而殺之。雖均非正義，然尚順從其長少，無顛倒者。至仲之可不死且可事桓，則公子諸傳等于僚屬，雖略分主友，而全無君臣之分，與唐王、魏之可從太宗正同。乃子不明言其意，而但揚仲以抑忽，則以聖學重事功，故力作提撕以警聾聵。此與「子貢問士」之詘言行信果爲小人、「子路問成人」之斥見危授命爲今之成人，三章一例。宋人守華山之教，專于爲己，與聖學適相反，且又過憎子言爲有病，因造作故事，顛倒糾、桓兄弟長次，謂桓是兄，糾是弟，故仲可事桓，若糾兄桓弟，則聖人此言實害義之甚，啓天下萬世反覆不忠之亂，似唾駡太過。夫同一群公子，而兄可定亂，弟不可定亂，兄當有君臣，弟不當有君臣，已屬不通。況糾、桓長次，自

有齊國也；於子糾則止曰「糾」不言「齊」，以不當有齊也；不言子，非君之嗣子也。此更强詞少理者。據書「公伐齊納糾」，謂齊之糾也；若「小白入于齊」不書「齊」，將誰小白乎？此與「蔡殺其大夫公子燮」，又書「蔡公子履出奔楚」同。履非嗣子，又不當有蔡國，其書「蔡」，以無所繫耳。至糾不書「子」以非嗣子，則下文即書「齊人取子糾殺之」，已書「子」矣。乃又云罪魯之故，則以罪魯故而又使子糾爲嗣子，豈可通也？

南　容

南容，孔子弟子，居南宮，名縚，又名适，字子容，謚敬叔，孟懿子之兄也。

南宮适

即南容也。

此合南容、南宮适、南宮縚、南宮敬叔四人爲一人。如此，則其註「名縚」、「名适」下，當註曰「又名閱」，以春秋大夫之名明見策書者，而反不之及，是爲失註。《論語》記者兩記南容，當改「子謂南宮敬叔」、「南宮敬叔三復白圭」，以《論語》書例，凡春秋大夫皆稱謚，如孟懿子、孟武伯、孟敬子類，而此獨稱字，是爲失書例。向怪《家語》以南宮縚爲南容，孔安國以爲容即南宮适，《史記索隱》又謂容即南宮敬叔，疑諸説必各有錯，而此則又合衆錯以爲錯者。按容與公冶長並列，其名與地皆不傳。王肅《論語註》稱爲魯人，此因《檀弓》、《家語》皆以容爲南宮縚，故云。

若《家語》以三復白圭爲南宮縚之行，而《檀弓》謂南宮縚妻夫子因其姑喪而爲之誨髽，似是兄女，且縚名而容字，則弢、容義合，此是一人庸或有之，然當註曰「南宮，姓」，不當註「居南宮」。敬叔居南宮，若容則祇是舊姓，如南宮毛、南宮長萬類，無南宮可居也。若南宮适，則不知何人，弟子而已。而至于敬叔，則風馬之甚。孟皮爲夫子庶兄，微且有疾，焉得與孟僖子聯婚姻之親？即姑喪誨髽，亦大不合。敬叔妻姑，則孟僖子妻也，其喪在孟氏，或廟或寢，夫子亦安從誨之？況世族喪服自有儀法，不容誨也。若謂懿子、敬叔曾學禮，夫子可妻兄女，則僖子遺命如此，其在策書與諸書並未嘗曰二子來學。觀《家語》、《史記》，凡弟子姓氏並無懿子、敬叔，可驗也。況妻女一事，有萬萬非敬叔者。若是敬叔，則初疑「子謂南容」失記事之例，今且疑「子謂」數語是夫子失詞。敬叔公族，非大夫，即大夫之貳，謂之國倅，未嘗以邦之有道、無道定廢、不廢也；若刑戮，則幾見魯之公族在二百四十年間有以不謹言戮旬師者，而謂及此？

至若《史記》、《家語》各載敬叔從孔子適周，見金人緘口，孔子戒以謹言事，雖其事或有之，然與容無涉。註于「三復白圭」章又曰「事見《家語》」，則遍查《家語》並無蹤蹟，揣其意，不過以謹言與復白圭相類，可合容、敬作一人耳。乃近人作《四書考》者附會朱註，直引《家語》文而增其下曰：「敬叔歸，乃三復白圭之詩。」嗟乎！此非焚書乎？

章大來曰：《家語》孔子三十五歲，敬叔請于魯君，從孔子適周。計之當春秋昭廿五年。是年僖子方卒，恐未可適周。且昭公已出奔，安所得魯君請之？若《史

記》，適周反魯在昭二十年，則敬叔生于昭十一年，才十歲耳，世無十歲能適周者。此皆當闕疑之事。

南宮敬叔

孟懿子之兄。

然且錯之又錯，仍顛倒人兄弟，忽以敬叔爲懿子之兄。據《春秋傳》，孟僖子會祲祥時，有泉丘女同僚女來奔，懿子、敬叔皆泉丘女所生。懿以長自養，敬以幼使僚女養之，其後懿以長襲，敬以幼不襲。此開卷便曉者。乃又作顛倒以爲有據，則並無一據。以爲有意，則糾兄桓弟，將藉以立説，或者有意，此何必有意？以爲過誤，則《論語》載人兄弟有幾？而一誤尚可再誤，真不可解。且朱氏倡格物窮理之説，周制君承姓，卿承氏，敬叔以弟故不襲卿承氏，而氏南宮，此或未之考；乃明謚敬叔，而不知叔之爲弟，則併理亦不可問矣。

箕子

紂諸父。

《宋世家》：「箕子，紂親戚也。」不知爲父爲兄。惟馬融、王肅謂紂諸父，服虔、杜預謂紂諸兄，並無確據。故孔安國註《尚書·微子》及《洪範》，尚不能定，此安能定之？

摯干繚缺方叔武陽襄

魯樂官名。

太師摯八人，非魯樂官。《周禮》「王大食，三侑」，諸侯無之。《白虎通》：「王者平

旦食、晝食、晡食、暮食，凡四飯。諸侯三飯。」魯安得有四飯官？且定、哀策書，並無魯樂官竄四方事。惟《古今人表》以摯、干、繚、缺、方叔、武、陽、襄列之伯夷、叔齊之下，文王之上，註曰：「此紂時樂官，鄭玄謂平王時人，非也。」又《漢・禮樂志》載《泰誓》舊文，亦有「樂官師瞽，抱器奔散」語，則紂時人矣。或曰：《史・殷本紀》《周本紀》皆有太師、少師抱樂器出奔之文，然太師名疵，少師名疆，此摯與陽當是疵與疆，兩音相近之訛，容或有之。詳見後「故事」條。

左丘明

左丘明，古之聞人也。

此惑于程氏而又錯者。孔安國曰：「左丘明即魯太史也。」按《漢・藝文志》，《左氏傳》、《國語》皆魯太史左丘明著。《司馬遷傳》：「孔子因魯史記作《春秋》，而左丘明論輯其本事以爲之傳，又復篹異同爲《國語》。」而劉向、劉歆、杜預輩皆言丘明與孔子觀魯史而作《春秋》，歆且曰：「左丘明好惡與聖人同，又親見夫子，與《公》、《穀》傳聞不侔。」其曰「親見」，正謂丘明與孔子同時；而曰「好惡與聖人同」，則專指《論語》「左丘明恥之」語也。自唐人談助、趙匡、陸德明輩不知何據，❶謂《論語》丘明乃史佚、遲任之類，不必是作《左傳》者，要是妄語；而伊川襲其說，遂謂「古之聞人」。夫事有明明可據，而反故舍之，以取擒異，又何必然！

❶「談助」，當爲「啖助」之誤。

仲弓之父

仲弓父賤而行惡，父之惡不能掩其子之善。

仲弓父無所考，《家語》謂是伯牛之族人，而漢王充作《論衡》直謂是伯牛，則以伯牛名犂，其稱犂牛，直指其名與字言，此固無他據不足道者。但《史記》稱父賤，《家語》加以不肖，則必其人多可議者。然未云惡也，惡則甚矣。或曰：不肖即惡。則字書以不類先人爲不肖，《孟子》「丹朱不肖」是也；若《中庸》「夫婦不肖」，則祗以不能言；《正義》謂不肖勝愚。故《王制》云「簡不肖以絀惡」，不肖者但簡飭之已耳，惡則斥之矣，是惡與不肖明有分別。況以先賢之父，生數千年前，即所聞異詞，亦宜倖邀寬典，而反改文以苛之，此何意耶！

告子

名不害。

此見趙岐註而又錯者。《正義》云：《盡心》篇有「浩生不害」，趙疑即告子，因謂告子姓告名不害，浩生其字也。及註「浩生不害」，則又曰浩生姓。是告子一人，不害又一人。趙已自矛盾矣，此又焉得取其矛盾者而反爲合之？

吴孟子

禮，不娶同姓。而魯與吴皆姬姓。謂之吴孟子者，諱之，使若宋女子姓者然。

此又錯者。止稱孟子，則宋女子姓。今曰「吴孟子」，猶宋女子姓乎？《春秋》書「孟

子卒」是諱之,《論語》稱「吳孟子」猶諱之乎? 蓋魯祇稱孟子,當時故加以「吳」字。其曰「謂之」者,謂魯人謂之也,此與《坊記》所云「猶去其姓而曰吳」同意,若謂昭公自諱。使若宋女,則昭公未嘗加「吳」字,錯矣。

放勳

本史臣贊堯之詞,孟子因以爲堯號也。

孟子焉能爲堯號?《史·本紀》「帝摯崩,弟放勳立」,與舜名重華、禹名文命並同。故《大戴·五帝德》篇:「帝堯,高辛氏之子,名放勳。帝舜,橋牛之孫,瞽瞍之子,名重華。」按《楚詞》有云「就重華而陳詞」,屈原則何因而爲舜號乎? 若文命,則《禹謨》曰「文命敷于四海」,而《禹貢》即曰「禹敷土」,《商頌》亦曰「禹敷下土方」,夫惟文命禹名,故文命之敷即禹敷也,此非故爲號矣。若《皋陶謨》「允迪厥德」,非皋陶名,又非史臣贊詞,直皋陶自言。然而解者云《堯》、《舜》記事,《皋陶》記言,一何明了! 故孟子善讀書,直稱放勳,曰「放勳乃殂落」,斬斬截截以呼帝堯,此無容他註者。若謂放勳贊詞,則史臣開卷先贊二字,一如後人題棹楔例,不又笑話乎!

子桑伯子

魯人。胡氏以爲疑即莊周所稱子桑户者是也。

孟之反

魯大夫,名側。胡氏曰:「反即莊周所稱孟子反者是也。」

子桑伯子何以知爲魯人？若謂是子桑户，則在《論語》無「户」字，在《莊子》無「伯子」字，何以知爲即此人？鄭玄嘗曰此是《左傳》秦大夫公孫子桑，世猶非之曰：「伯子」何居？今但據「子桑」二字，則《莊子》尚有子桑雽，將争之矣。若孟之反，則《莊子》是子反，非之反，且並不名側。此但如王肅曰「伯子書傳無見焉」、孔安國曰「之反，魯大夫，名側」，始不錯耳。

張文檒曰：《莊子》原不可據。若伯子、之反，則在《莊子》亦不曾援《論語》、《春秋傳》名，直胡氏强合者。外氏任達，凡歌曲樂喪，原是寓言，如子桑户死，子琴張爲臨喪倚歌，此必無之事。考《春秋傳》，衛宗魯死于非命，琴張尚欲以禮弔，豈有無故反樂喪者？若之反不伐，正係公族守禮一大節目。當時孟懿子既不在軍，衹孟武伯帥右師，而既而奔者即右師車也。策馬一言，不過守庶倅受過之禮，與《尚書》不伐意合。乃比之上德不德之異教，即寓言亦豈有此！

虞仲

虞仲即仲雍，與泰伯同竄荆蠻者。

仲雍是虞仲之曾祖，虞仲是仲雍之曾孫，此豈可錯者？仲雍本太王之子，同兄泰伯竄吴。泰伯已奄有吴國而無子，仲雍繼伯爲吴君，已三世矣。武王克殷，求泰伯、仲雍之後，得仲雍曾孫周章兄弟。而周章已君吴，因即封之吴，爲泰伯後；而别封其弟仲于虞，以繼仲雍。《漢志》所云「封周章弟中於河北之虞」，中即是仲，則是仲者其名，虞者其封國號也，猶之蔡仲封蔡爲蔡仲、秦仲

封秦爲秦仲也。仲雍不封虞，何虞仲矣！特《春秋》晉滅虞時，宫之奇有云「泰伯、虞仲，太王之昭也」，似以虞仲指仲雍者，因之《史・周本紀》亦引泰伯、虞仲語，而《漢・地理志》遂有錯註。不知《左傳》所云，謂虞之封國，其于同姓，在太王之昭一輩，正指虞不指雍，猶伯禽封魯，而《傳》稱「魯衛毛聃」爲文昭，指魯國不指魯公也。但其稱逸民者，以武王未物色時，仲且流落荆吴間，作隱居事耳。不然，雍與伯同竄荆蠻，且同相繼爲國君，而舍伯取雍，亦大不合。如謂泰伯端委治吴，而雍且斷髮文身以爲君，以是取雍，則直逸君矣。仲在隱居時，故可逸；仲雍君，焉得逸耶？

章大來曰：《漢志》偶錯註，而《古今人表》明載兩人，有中雍即仲雍，在武王未克商前；又有虞中即虞仲，在既克商後。此固歷然不爽者。

朱　張

朱張，不見經傳。

《論語考異》謂《釋文》引王弼註：「朱張，字子弓，荀卿以比孔子。」《正義》所云「逸民各論其行，而不及朱張，以其行與孔子同，故不論」。正謂此也。《考異》係宋浚儀王應麟作，今《大全》後亦載之。

費　惠　公

惠公，費邑之君也。

邑宰原可稱公，如《春秋》齊棠公、楚申公類，然終是都邑之君，不過諸國大夫下一屬長耳，何得曰「小國之君」？且何得曰「非

惟百乘之家爲然」？反于大夫有進等也。況費與成、郈皆魯巖邑，正三家所屬，乃直駕孟獻子而上之，錯矣。按費本國名，《呂覽·慎勢》篇謂分國較大小，「海上有十里之諸侯」，無非「以大使小，以衆役寡」，「故曰以滕、費則勞，以鄒、魯則逸」。夫以封建大小較國勞逸，而其首稱者曰「滕費」，則費本春秋戰國間一有名小國，惠公是國君，非邑君也。又費一作鄪，或曰：即嬴姓，伯翳之後，本附庸，與顓臾、鄅、邿同類。

白　圭

白圭名丹，周人也。林氏曰：「按《史記》，白圭『能薄飲食，忍嗜欲，與僮僕同苦樂』，『樂觀時變，人棄我取，人取我與』，以此居積致富。其爲此論，蓋欲以其術施之國家也。」

按此白圭名丹，字圭，不知何處人。趙註疑即《史·貨殖傳》所稱白圭者，因註曰「周人」，且微以「貨殖」、「省賦」稱之，而《集註》遂明引《貨殖傳》以實其人。然又錯矣。傳稱圭本周人，當魏文侯時，李克務盡地力，而白圭樂觀時變，于是天下言治生者皆祖白圭。乃《韓非》又云：「白圭顯于中山，中山人惡之魏文侯，文侯投以夜光之璧。」考魏拔中山在文侯十七年，其逮孟子游梁時已七十餘年，國已更三君。向之初爲侯者，今且進爲王，而是人無恙，尚能挾居積之術，思以謀時賢而變國俗，無是理矣。且其人自稱曰「丹」，未聞彼時之白圭以「丹」名也。此明又一人，不得而强合之也。

琴張　曾晳

子桑户死，琴張臨其喪而歌，事見《莊子》。季武子死，

曾皙倚其門而歌，事見《檀弓》。

此兩事皆不可據者而偏引之。《莊子》云：「子桑户死，子琴張臨喪而歌。子貢往弔，歸，問曰：『彼何人者耶？』子曰：『彼游方之外，而某游方之內。』」外內不相及者，則以子貢不識、孔子不相及之人，而猶是孔子弟子乎？若季武子卒，在昭之七年，《春秋》書「季孫宿卒」，是年孔子甫十七，未知曾皙曾生與否，且皙安得與季氏友？此皆荒唐之甚者！况本文言狂，但言志行不相掩，未嘗有狂疾如所云也。錯也。

慎子　滑釐

慎子，魯臣。滑釐，慎子名。

慎滑釐即禽滑釐，《墨子》所云「臣弟子禽滑釐等三百人皆持臣之器以待楚寇」是也。又即籥滑釐，《呂覽》高誘註謂「禽滑釐，一氏籥」是也。古文禽[illegible]，與籥[illegible]、與慎[illegible]字形相近。又《周禮註》「獸五歲爲慎」，又云「獸之可禽者爲慎」。故舊儒謂慎子善兵法，正指禽滑釐言。若《正義》謂「即慎到，趙人，齊稷下客，與孟子同時」，則不然。慎到本名家者流，劉向曾定《慎子》，有四十二篇，不善兵法，且諸書無或言慎到師墨翟者。

張文檒曰：《莊子·天下》篇既列墨翟、禽滑釐，而又列宋鈃、尹文子、田駢、慎到于其後，則到與滑釐非一人明矣。且禽滑釐學于墨子，索盧參學于禽滑釐，諸書皆有之，而獨無慎到。近作《四書考》者，謂慎子名到，魯人，學墨子弟子禽滑釐之術，則又降而與索盧參等矣。此尤無據之言。

宋　牼

宋，姓。牼，名。按《莊子》書有宋鈃者，「禁攻寢兵，救世之戰，上説下教，强聒不舍」。疏云：「齊宣王時人。」以事考之，疑即此人也。

宋牼即宋鈃，牼與鈃字音相同，此不必疑者。故《荀子·非十二子》篇中及宋鈃，唐楊倞註云：「宋鈃，宋人，與孟子、尹文子、彭蒙、慎到同時。《孟子》作『宋牼』，與鈃同，口莖反。」

申　詳

子張之子。

申祥，子張子，見《檀弓》註。然以顓孫氏之子而改姓申，舊猶疑之。况此是「詳」字，不是「祥」字。故趙註但稱賢者，安得謂子張子也？

癰　疽

瘍醫也。

此亦錯者。瘍醫在天官職，以下士爲之，《禮》註稱王臣受天子策命，與庶人在官大别。況醫多有名，如《國語》醫和、《左傳》醫緩，即賢士大夫尚相敬禮，何得以偶然主客爲孔子諱？又且瘍醫所掌，有頭創、身瘍、金傷、踠折諸症，並不專以癰疽爲名。此二字非官名，非人名，又非醫名，實誤文之顯然者。考雍本是姓，係文王子雍伯之後，如雍糾、雍太宰類。此孔子所主當是雍渠，即《史·世家》所云「靈公與南子同車，雍渠參乘，孔子爲次乘」者，以此人係靈公

嬖幸，與彌子等，且與孔子因緣，故彌子直邀其主己。而當時亦並傳有主渠一事，乃劉向《説苑》載《孟子》文，作「孔子主雍雎」，以「渠」、「雎」聲近訛錯。而趙岐註壁中本，則並訛「雎」爲「疽」，于是七篇之本始將「雍渠」二字盡變之而爲「癰疽」，此蹤跡之實可按者。不然，衛靈時無雍雎，而劉向輯内府書，又並不見趙氏壁中之本，乃忽有雍雎一名，謂非雍渠之轉訛，不可也。近無學者一見《説苑》，便謂雍雎是本名，反將《史記》雍渠亦改作雍雎，則大錯矣。此不可不辨者。

張文檒曰：《史記・報任安書》「衛靈與雍渠同載，孔子適陳」，此亦《史記》雍渠非雍雎之證。

盜跖　蹠

蹠、跖同。

跖、蹠固同字，然跖、蹠是誰，並不註明。按俗師講《孟子》，動輒以柳下惠之兄當之。《春秋》内、外傳及《魯世家》，柳惠即展禽，爲公子展之後，《春秋》無駭始賜氏者，並未有展族名跖又名蹠，爲柳下兄也。且惠氏柳下，或云食邑，或云居址，此惠所創氏，固非展族所得通。即或仲遂氏東門，孟孫閱氏南宫，後得承氏，然子姓可承。跖果是兄，安得承弟氏氏之？況此係莊生寓言，莊以爲人性不善，雖聖人不能挽回，故借孔子、柳惠以造此故事。夫以莊廿六年之柳惠，距孔子定、哀百有餘歲，而相爲主客，此是説夢，而以溥天下開眼之人而共入夢中，可乎？考

古大盜皆名曰跖，與姣女之稱西施、毛嬙並同。故此有夷跖，有舜跖，又有堯跖，「跖之犬吠堯」是也。有跖有蹠，然又有蹻，《賈誼傳》謂「跖蹻廉」是也。蓋跖與蹠、蹻總是足胝，係人體最下之名，而李奇《漢書》以蹠爲秦大盜，丁度《集韻》又謂跖是秦盜，蹻是楚盜，然總是盜號。則此當註曰：跖、蹠，秦、楚間大盜通稱。乃姑置不問，一似舍柳氏別無跖者，註書何爲？

張文檒曰：人有名有稱，《章句》開卷皆稱子程子，不知是何稱法。據《大全》陳氏謂：《公羊傳》有「子沈子」，何休註云：「冠子于氏上者，著其爲師也。」朱氏尊程子爲師，故如此。按公羊高世稱子夏弟子，即《公羊》説與《春秋説題詞》、戴宏《序》皆云子夏以《春秋》傳公羊高，未聞別有無名之沈子作公羊師也。且《公羊》文以子冠氏上，不止沈子，如子女子、子北宮子、子司馬子，豈必人人皆其師？又且桓公生莊公年，竟自稱子公羊子，則以公羊子而師公羊子，大無理矣。或曰：何註所言師，不是人師，是經師之師，如伏生、后蒼，漢儒所稱有師承師説者。然亦不通。《國語》王孫雄呼范蠡爲子范子，范蠡未嘗爲經師也。嘗考此「子」字，是同時、同輩而親之之詞，猶稱子大夫類。王孫雄惟有求于蠡，故親蠡。若何註，則明作分別，有先師，有後師，有己師，有他師。先師者，戴宏是也；後師者，子沈子是也；己師者，同己之師，子沈子、子公羊子、子司馬、北宮子皆是也；他師者，魯子、高子是也。是後師爲子，後師而且與己同師者爲子。子沈子者，不過以後師而與己同師者耳。而乃以親之者而認爲尊，以後時之人而認作

先時，以偶指經師而認作人師之師，公然造一子程子，而人之諂朱氏者遂踵之曰子朱子，非笑話乎！

四書改錯二

蕭山毛奇齡字初晴，又晚晴。稿

天類錯

天「王孫賈問」章。

天即理也。

天解作理，《四書集註補》辨之甚悉。大抵宋儒拘滯，總過執「理」字，實是大錯。如《中庸》「天命之謂性」，性註作理，而天又註理，將理命之謂理，自然難通。況天作命解，每與理反。《孟子》「莫之爲而爲者，理也」，向使孟子聞之，亦必咈然；若曰「吾之不遇魯侯，理也」，則孟子將勃然矣。況天是天神，又有天道。《古今樂録》載樂有《大壯》、《大觀》二舞，引《論語》「惟天爲大」，而《隋書·樂志》又曰：「大觀者，觀天之神道，而四時不忒。」是天原有神、有道，故先儒解「獲罪于天」，亦曰「援天道以壓衆神」，衆神者，室神與竈神也。又且漢、魏後儒引此句，皆明指蒼蒼之天。《南齊書》所載，有雜詞云「獲罪于天，北徙朔方」，可曰「獲罪於理，徙朔方」乎？

張文虨曰：古無「天理」二字，其字起于漢博士之作《樂記》，然實有用不得者。《天官書》有天理四星在斗魁間，名貴人之牢，即天牢也。其官名天理，即《孟子》所稱天吏，古臯陶作大理官，即天理官，理與吏通字也。信此則理者天之獄，而可以釋天乎？且主

客相告，亦有詞例。縱曰得罪，亦何至付獄吏也？此非夫子之言也。錯也。

北　辰

北辰，北極，天之樞也。邵子曰：「地無石處皆土，天無星處皆辰也。」朱氏曰：「北辰是天之樞紐，中間些子不動處，緣人要取此爲極，不可無个記認，所以就其傍取一小星，謂之極星。」又曰：「辰非星，只是中間界分，極星亦微動，辰不動。」

北辰即北極，《爾雅》「北極謂之北辰」是也。但此辰是星名，不是虚位。古《尚書》説「北辰爲星宗」。司馬彪《後漢志》：「北辰星含元垂耀，以統諸列宿。」故前人樂府有云「上有北辰星」者。其星在紫微宫中，即北極五星之一，別名樞星。極者中也，樞者天體轉旋南北正軸之中樞也。此其説在《晉志》最明。《晉志》曰：「北極五星在紫宫中，名曰北辰。其紐一星，天之樞也。天運無窮，三光迭耀，而極星不移。故曰：『居其所而衆星拱之。』」此是確訓。若《史記》稱「天極」，《春秋元命包》稱「太極」，皆以太乙帝居，當居所之名。而下此且即以北斗當之，如《荆州星占》謂北辰即紫宫之天座，所謂「居其所」者；而《後漢志》註謂北斗是七政樞機，其第一星名天樞，所以居中運軸而拱衆星者。雖皆是錯，然總隸中宫，皆得佐北辰而爲樞軸所用，不甚遠也。乃朱註據邵氏説，謂天無星處皆辰。夫辰有四解：一《虞書》「撫于五辰」，五行之時也；一《左傳》「三辰旂旗」，日月星也；一《月令》「乃擇元辰」，十二枝辰也；一《夏書》「辰弗集于房」，日月所會十二次舍也。從無無星爲辰之説。況辰本星名，《春秋外傳》謂「天之三辰」，其一是星，而《公羊》諸傳且謂北辰是大辰，大火

亦是大辰，豈有北辰無星、大火亦無星者？考周天家所據，原有張弓、倚蓋、覆盆、轉轂諸説，因之象天者，相傳爲周髀、宣夜、銅渾三名，而銅渾最著。朱氏所云北極出天、南極入地，皆銅渾家法。然銅渾所云辰極，皆以北極樞星作轉轂之準，如張鏡《觀象賦》「北監辰極」，正指北辰一星。蓋天下無無星而可以監之定標準者，《晉志》所云天之樞，亦猶《星經》云北極天之樞星，未有以天之無星處立一門樞曰天之樞如朱氏所云也。乃朱氏亦自知難通，又造一小星，名爲極星，在天樞之傍，可作記認。夫此小星究是何星，其在天官家自黄軒、唐、虞、三代、秦、漢以至北宋，書府家自經傳子史、諸儒記詠、五官算述以及金度玉衡、雜子雜變，並不曾云天樞之傍有一小星可作記認者。向使認天樞耶？則辰極虛位，何處可認；認小星耶？則滿天小星，將擇何一星認之？及觀其所據，乃是同時沈括之言。夫括最叵信，此直所謂鄉村撩天洛下閎者，而以之説經，蠱惑五百餘年之人心而不知其錯，真可嘆也！若「譬如」之錯，見「添補經文」條。

文輝曰：沈括謂始以管窺極星，不入管，後方見極星在管弦上轉，真無稽之談。其云「管窺極星」者，不知是窺極，抑窺極傍之星。若窺極，則極無可認，必認此極傍之星，星不能不入管也。若窺星，則何以知星轉弦上？窺時既不見，則所云「後方見」者，又誰見之？況管窺之法，不過以玉衡就璿璣一矚察耳。若弦上轉星，則終夜矣，從來天官家亦無終夜衹管窺一處之理。且極果虛位，動不動總不可見，乃終夜瞠目專視此蒼茫而不可見之方寸，有是事否？

千歲之日至

造曆者以上古十一月甲子朔夜半冬至爲曆元也。

日至有兩至，不止冬至。即冬至，亦不在朔日，至是中氣，在望後，無在朔者。若朔日冬至，則又不當在造曆之始。凡朔日遇至，則必前是閏月，以節氣移之望後，而後移中氣在朔，如僖五年「正月辛亥朔，日南至」《正義》謂「去年十二月是閏月」故也，未聞造曆先置閏者。又且曆元有成歲，推元之法有章首、部首、統首，一章二十歲有餘，而推至統首，即二千餘萬歲而猶不足，何得限以千歲？此「日至」二字，當如《禮》「日短至」、「日長至」，《春秋傳》「日南至」、「日北至」，孟獻子言「正月日至」、「七月日至」，兼冬夏有之。大抵造曆在定至，必先定兩至，而後兩分、四時、二十四氣、十二月、三百六十日以次徐定。《傳》所云「履端于始」者，謂求之日月五星運會之始也；「舉正于中」者，即正中氣、定日至也，「正」猶《尚書》「正仲夏」、「正仲冬」也。而然後以餘分置閏，「歸餘于終」焉。是求故始事致至中事，而乃以置閏之終錯認作求故之始，既乖兩至，復昧三首，一言而數錯之矣。致者推也，坐致，推將來也。凡言「坐」，俟後之詞也。千歲非一歲也。

遠宗曰：《新唐書》、《五代史》皆宋人歐、宋輩所作，其言造曆、曆始，即朱註所本，然實杜撰，非古法。據堯時造曆，特敕羲和氏諸官考時置閏，其分命申命，祇以冬至屬朔易，未嘗屬歲首也；且以日出驗朔，且中候未嘗較夜半也。曆有三正，而造曆者必據寅建，以或子或丑則四時不正。故周正建子，而其陳《豳風》、造《月

令》仍用寅正。今甲子夜半冬至，則子正也，幾有本子正造曆而可以考日月、定四時、較分至以正中氣者？錯矣！

張文彬曰：趙註以日月所會爲日至，則又誤以辰爲至矣。辰在朔，至在望，總不識中氣耳。

地類錯

禹疏九河

曰徒駭，曰太史，曰馬頰，曰覆釜，曰胡蘇，曰簡，曰潔，曰勾盤，曰鬲津。

《爾雅》九河，七曰「絜」，結也，並非「潔」字；且大河本身亦併在此九名中，與三江、九江不同，大河即徒駭也。乃錯「絜」作「潔」，似簡與潔本一水而錯分，故大河與徒駭本兩水而翻錯併者，自此一錯字。而其徒蔡沈註《禹貢》，直改「絜」作「潔」，翻別出大河，而合簡河、潔河爲一河。河名亂矣。按齊桓塞八河，不及徒駭；漢成帝河隄都尉謂徒駭在北，是大河故道；而《春秋緯》亦云「齊移河爲界，而填閼八流以自廣」。故八名盡堙而徒駭獨在，以其爲河身也。是安得又別出大河以亂之！

決汝漢排淮泗而注之江

汝、漢、淮、泗，亦皆水名。據《禹貢》及今水路，惟漢水入江耳，汝、泗則入淮，而淮自入海。此謂四水皆入于江，記者之誤也。

此言《孟子》之誤，在《禹貢》誠有之，而在孟子時則不然。據云汝、漢、淮、泗，惟漢

入江，而淮與汝、泗皆不入，不當舉三水而盡注之。不知汝、泗久注淮，三水並通，其所與江隔者祇一淮耳。自春秋時吴伯黄池之會，但溝江及淮而四水已盡通矣，《漢志》所云「東方則通溝江淮之間」是也。孟子據當時所見爲言耳。註乃謂「據《禹貢》及今水路」，俱未嘗通，則漢後大河南徙，往往引河作溝，與淮、泗合，江、淮與河、漢無一不通。而猶謂《禹貢》及今，則及戰國之今，已自錯；若及趙宋之今，則錯又錯也。

華　嶽

華、嶽二山，與河、海對文，若不註明，則止太華一山，有偏掎矣。按《周官·職方氏》九鎮「河南曰豫州，其山鎮曰華山。正西曰雍州，其山鎮曰嶽山」，此嶽瀆鎮浸，經典所最重之山，豈可明見聖經而千載貿貿無一註者？又《爾雅》五山，其曰「河南華、河西嶽」，亦兩山對舉如此。《漢·地理志》汧縣有吴嶽。

子畏于匡

匡，地名。《史記》陽虎曾暴于匡，夫子貌似陽虎，故匡人圍之。

既引《史記》，即當註地名所在，而此偏不註。乃于卷首列《史記·世家》有云「適陳，過匡」，則陳地矣。陳焉得有匡？因還考《史記》，則云「去衛，將適陳，過匡」，是《史記》本作衛地，而朱氏删「去衛將」三字，致衛地變作陳地，其引書之不足信如此。然而亦非衛匡，且謂夫子求援于甯武子以通衛君，則甯武相去百有餘年，豈有此理！若《莊子》謂畏匡在宋，則仍是寓言，世未聞夫子一

過宋，而桓魋、匡人兩微服者，且虎則何由暴宋匡也？不知此在《春秋傳》明明載之。定六年，公侵鄭，取匡。陽虎不假道于衛，而穿城過之。時虎實帥師，令皆由虎出，故得暴匡。其後夫子過匡，時顔刻爲僕，以策指之曰：「昔吾入此，由彼缺也。」故匡人圍之。則匡實鄭地矣。顔刻即顔尅，曾爲虎僕。彼缺，城缺也，《琴操》作穿垣，虎入匡由此耳。

舉于海

孫叔敖伏處海濱。

此襄趙註而錯者。孫叔，蔣之期思人，《荀子》、《呂覽》所云「期思之鄙人」者，其地與蓼近。故楚莊滅蓼，而虞丘相即薦于莊，而舉之爲相，並不曾伏處海濱。此錯也。然而「舉于海」何也？曰：《孟子》明曰海，非海濱也。蔣、蓼，楚外國，而期思又適當淮西之地。《水經》「淮水經期思之北而東注于海」，《禹貢》稱淮海，《地志》稱淮康、海康，以淮通海故也。此與《魯詩》來淮夷而曰「至于海邦」、《江漢》伐淮夷而曰「至于南海」正同，蓋海不必在波濤間耳。

宿于晝

或曰「晝當作畫」，下同。

或人所云，此必少見多怪，疑晝作邑名不類，而意中又復有畫邑爲素所知得，故云。實則齊有晝、夜邑，《孟子》宿晝邑，《國策》齊襄王封田單以夜邑萬户，一晝一夜，不錯也。且晝爲齊西南近邑，正孟子去齊還鄒之路；若畫邑，在臨淄西北三十里，即戟里城，燕將破齊時將以其地封王蠋者，以燕在齊西北故

也。孟子不之燕，何由宿晝？此註儘可省耳。

張文楚曰：一云「宿于澅」。《水經注》：「澅水注石梁水，東去臨淄城十八里，所云『澅中』者，俗以爲即宿留水，因《孟子》三宿出澅爲言。」按澅水即耏水，東去臨淄城，近孟子去齊之路，似乎可通。然澅何得訛作晝？必仍以晝、畫形近，先訛晝作畫，而後畫、澅以字聲再訛，則大無理矣。

東夷之人也

在東方夷服之地。岐周，地近畎夷。

夷，裔也，邊也。東夷謂東一邊也。戰國分東、西，以關爲界，凡關以東者皆謂之東一邊。若曰夷服則必《禹貢》所稱要服二百里夷者，在甸、侯、綏一千五百里之外，將《史記》所云「就時負夏」在衛地、《書》所云「造攻自鳴條」在安邑之西者，皆不可通矣。乃朱氏不解「夷」字，然又曲護己説，于後文「岐周」特註曰：「地近畎夷。」以爲此亦夷服地也。殊不知呂秦以前，凡夷蠻多在内地，獯鬻、玁狁皆與周邑相隣比，一如淮夷、徐戎、陸渾、潞狄之雜居者，並非夷服。至呂秦混一，然後盡驅而出之，界之以長城，而内夷始亡。故其後漢武開疆，如滇、黔、兩粤俱雜猺獠，而惟呂秦所開者不然，舊以是爲秦皇、漢武之優劣。曾于此不識，而漫以畎夷爲西夷，則舍箕子朝鮮、孔子所欲居之九國，而反以萊夷之作牧、穀伯綏之朝魯者而謂之東夷，不大錯乎！若夫得志行乎中國，則中國即土中，《召誥》所稱「王自服于土中」者，正對四裔言。蓋中與邊裔對，不對夷服也；猶

之齊王請中國而授孟子室，中國與四境對，不對齊外國也。

丘　隅

岑蔚之處。

此襲舊註而又錯者。丘隅，丘之陬也，謂丘之曲處，與詩文丘阿、丘側並同。蓋屋有四阿，房有四隅，山之隈曲每類之。故《孟子》「虎負嵎」，「嵎」註「山陬」，以嵎即隅也。若岑則巖險，不是丘；蔚則木盛，不是隅。分觀瞭然。

駢　邑　三　百

荀卿所謂「與之書社三百，而富人莫之敢拒」者，即此事也。

駢邑三百，不是書社三百。書社謂里社之書版籍者，三百是三百社，如魯以書社五百與衛、楚欲以書社七百封孔子類。此「邑三百」，當如《左傳》所云「惟卿備百邑」者，其爲邑即《周官》「四井爲邑」之邑，三百邑實一千二百井九千六百家。而邑之以駢名者，總是三百，雖仲之爲采或不止此，而其奪伯氏者惟是數矣。蓋邑名不同，有千室之邑，則合三十邑裁穀一邑；有十室之邑，則一邑又應分作三邑；惟此邑以周制校則如此。《國語》三十家爲一邑。

轉　附　朝　儛

二山名。

齊無轉附、朝儛二山。故孫氏《正義》謂惟顧野王《玉篇》有㶕水出南陽，在齊地，而

無山可考。是必有誤。予謂此當註「未詳」，必不當强釋一字者。嘗讀《管子·戒》篇，知此是齊桓問管仲游觀之事，而管仲答之。自始至末，其文並同《孟子》，以傳聞而引此，與鄭人使子濯孺子故事各出，此固當兩存其説，無庸辨正者。乃據其文，則桓公問于管仲曰：「我游猶軸轉斛，南至瑯琊。司馬曰：『亦先王之游也。』何謂也？」管仲對曰「先王之游也，春原農事，秋補不足」云云，則「轉附朝儛」與「猶軸轉斛」字形謬誤，不知所解，而欲核其何山何水，得乎？凡註經者必當有闕疑未詳者，正謂此也。《賸言補》云：「予幼讀『師行而糧食』句，疑『糧食』二字難通，必有脱誤。今其文曰：『夫師行而糧食其民者，謂之亡。』則義較出矣。」祖龍焚後，耳目局促，凡書之不容强解類如此。

物類錯

蒲盧

蒲盧，沈括以爲蒲葦，是也。

蒲盧，《爾雅》云即蜾蠃，又名細腰蜂。每取螟蛉爲己子，祝之而化。《詩》曰「螟蛉有子，蜾蠃負之」，可以作人存政舉之證。故《家語》載「哀公問政」章，有孔子曰：「天道敏生，地道敏樹，人道敏政。夫政也者，蒲盧也，待化而成。」其着「待化」句所以解蒲盧，而着「敏生」句，則不必以蒲盧承敏樹可知也。乃改「盧」作「蘆」，以蒲與蘆並未連文者而强爲連之，不信諸經而信沈存中無學之一宋人，亦已可怪。及其作《或問》，亦知理詘，

反曰：「此等瑣屑，不足辨。」則指鹿爲馬，無不可矣。初不意以格物之儒說經，而詞遁如此！

《西河詩話》韓偓《安貧》詩：「牕隙日光飛野馬，案頭筠管長蒲盧。」言日影中見飛塵，筆管中棲蜾蠃也。唐人作詩尚讀書，猶識蒲盧，今人不識矣。

匏　瓜

匏瓜繫于一處而不能飲食。

此不止錯者。何晏云：「瓠瓜得繫一處者，不食故也。」其云「不食」，言不可食，非不能食也。天下無植物能開口食者。《詩・匏有苦葉》指匏苦之不可食者爲言，故《國語》「苦匏不材，于人供濟而已」，言但可繫以渡水，而不足食，便是不材。蓋食物以可食爲材，夫子之自諭，正如是也。今曰不能食，已怪矣，且又加一字曰「不能飲」。昔人有無口匏之譏，里巷刺懞闒者曰渴瓜，豈瓜果饑渴耶？

初疑註「能飲」二字或校讎有誤，及觀《朱子語類》，諄諄謂不食是不求食，非不可食，則疑倍增矣。《禮》祭射侯辭曰「强飲强食」，非謂射侯能飲食也；王粲《登樓賦》曰「懼瓠瓜之空懸，畏井渫之不食」，非謂匏瓜不能飲井，井渫不能食瓜也。蓋射侯惟不能飲食，故强之；懸匏渫井則兩不可食，故惟恐其似之。正《論語》解矣。朱氏每事言理，顧有理所必不解者，觀其說《孟子》「道性善」，云：「性字重，善字輕，非對言也。」性、善何得分輕重？且誰曾對言？請薄海受經者能通此意，而後許其解匏瓜之言。

苗而不秀

穀之始生曰苗。

苗不止穀，凡草之少長者皆曰苗。六書以草田爲字，《説文》所云「草生于田」是也。況此「苗」字并非草與穀之名，但以草之少長作「苗」字解，與秀實一類。觀本文以「秀而不實」與「苗而不秀」對文，則苗不指草。劉昭曰：「《論語》『苗而不秀』，苗謂早夭，秀謂成長。」其以苗爲早夭者，以止于苗也。故少長曰苗，如范史作《章八王傳贊》曰：❶「振振子孫，或秀或苗。」早夭曰苗，如《揚子法言》曰：「育而不苗者，吾家之童。」此確不可易者。

張文鬛曰：始生曰苗，從來訓詁皆然，惟此易作少長。嘗以問先生，曰：苗與夭通。《禹貢》「厥草惟夭」，註作「少長」。而凡少長而死者，則又名曰「夭」。少長是夭，不少長亦夭，剛與苗同。苗非少長乎？況草生于春，而少長於夏，故夏田曰苗，《小雅》「東有甫草」、「之子于苗」是也。若始生，則春田矣。雖「始生」二字不事駁辨，然亦見學到廣地，能隨在取正如此。

棠棣《中庸》「妻子好合」詩。

《詩·小雅·棠棣》之篇。

《詩》是「常棣」，朱氏改作「棠棣」，此必偶見《左傳》「趙孟賦《棠棣》」是「棠」字，因特改此以示有學。不知引文多別字，原不得據

❶「八」，原作「一」，據《後漢書》卷五十五《章帝八王傳》改。

引文反改本詩。況棠之與棣，本是兩木，並無合稱棠棣者。《小雅・常棣》、逸詩《唐棣》皆是棣木，而總名栘，其分兩名者，則常棣白栘，唐棣赤栘，即其實似李較小，然亦分赤、白。《爾雅》疏所云「子如櫻桃」者，則白栘實也；陸德明《釋文》所云「子如郁李，今人呼麥李」者，則赤栘實也。若棠則名杕杜，《說文》「牝曰杕，牡曰杜」，《爾雅》疏則「白曰杕，赤曰杜」，而總名曰棠，其實似梨而較小，與棣不同。自《集註》棠棣誤名一出，而奉作金科，至有呼郁李爲棠，反呼棠梨爲棣者。朱元晦不識字，其害大矣！《左傳》「公賦《嘉樂》」，《國語》「秦穆賦《采尗》」，皆別字也。向使改「假樂」與「采菽」，非經禍乎？

張文檒曰：《采薇》詩「彼爾維何？維常之華」，註云：「常，常棣也。」則棣可單稱常者，常即是棣名。何可以「棠」字亂之？

麋

麋，鹿之大者。

鴻爲雁之大，麋豈是鹿之大乎？《四書集註補》云：「據《爾雅》，麋之種類有麔、麎、麌、狄四名，而非鹿；鹿之種類有麚、麀、麛、麑四名，而非麋。故舊稱麋陰獸，冬至角解；鹿陽獸，夏至角解。麋澤獸，形大而角枝向後；鹿山獸，形小而角枝向前。截然兩分。故《周官》以山足爲大麓，《毛詩》『河麋』註『河湄』，即以麋鹿作山澤名。若麋是大鹿，則河麋者大大麓矣。豈有此理！」

張文檒曰：《說文》：「麋，鹿屬，从鹿米聲，冬至解其角。武悲切。」然又曰：「大曰麋，小曰鹿」。初解之，謂麋體大，

鹿體小，猶郎瑛云澤獸形大，山獸形小，非謂同是鹿而分大小也。及按《説文》原本，則並無此六字，豈又附會之徒增入之耶？然滋懼矣。

至於犬馬皆能有養

言人畜犬馬皆能有以養之，若能養其親而敬不至，則與養犬馬者何異？甚言不敬之罪，所以深警之也。

此則大關名教，不止于錯，所當急急救正者。張南士曰：「古人罕譬，曲喻皆有倫類，儗非其倫，古人所禁，豈有斥親爲犬馬而可以出口語、立文字者？鄭子家以畜老比君，遂成弑逆；鮑牧斥先君豎牛，終是奸黨。豈聖人告人而肯出此？」此真聖門之徒之言。據包咸舊註，原云：「犬能守禦，馬能服乘，皆養人者。」彼所不足者惟敬耳，是以犬馬指人子言。即何晏異説，亦云：「人之所養，乃至于犬馬，不敬則無次别。」謂人之養人，自妻孥僮僕以至犬馬，雖所養不一，猶必以敬爲差等，而況于父母。是何氏異説亦並未嘗以犬馬儗親，然而世猶薄何氏爲無狀者，以爲此中意旨，在夫子曾自解之。《坊記》：「子云：小人皆能養其親，不敬，何以辨？」其所云「能養」者，明曰養其親，並未嘗曰養小人。夫子之自解，不可沫也。是以《論語》出孔壁後，自漢、晉、唐、宋讀《論語》者並不敢稍有異解。如晉束皙作《補亡詩》，❶有云：「噭噭林烏，受哺于子。養隆敬薄，惟禽之似。」則禽養親也。唐李嶠《爲獨孤氏請陪昭陵合葬母表》云：「犬馬含識，烏鳥有情。寧懷反哺，豈曰能養。」言己不能如

❶「束」，原誤作「東」，據匯解本改。

犬馬養也。乃若馬周上疏云：「臣少失父母，犬馬之養已無所施。」宋王豐甫《辭免起復表》云：「犬馬之養未伸，風木之悲累至。」謂父母已亡，雖欲效犬馬之養而不可得也。不意數千年共遵之包註，而一朝改之；以漢、晉、唐、宋列代相傳必不可易之定解，而一人忽起而更變之。向使改之而善，改之可也；變之而可反不善以至于善，雖變亦可也。乃改包註而斥親以犬馬之名，變小序而强坐人以淫失之罪，尊經與？抑垂教與？

或疑犬馬焉能養人，則包註二句已自明了，且有未盡者。古文云：諸橫生盡以養諸縱生。橫生指畜，縱生指人，則畜能養人，從來有之。蓋養不一端，不止飲食。《孝經》「親生之膝下，以養父母」，未有孩幼能飲食親者。《儀禮·既夕禮》「養疾」，《文王世子》「齋玄而養疾」，疾者不飲食也。《檀弓》事君、事師皆「左右就養」，世亦無臣子、弟子飲食君、師之事。故養上有二義，飲食與奉侍是也；養下亦有二義，撫育與乳哺是也。未有學養子乳哺也，以善養人中也，養不中，非乳哺也，養物亦然，食而勿愛餵飼也。莊生「養木雞」，孟子「養樲棘」，非餵飼也。

兩馬之力

城門惟容一車，車皆由之，故其轍跡深，蓋日久車多所致，非一車兩馬之力能使之然也。

古車皆四馬，如四騏、四駱、四黃、四牡，皆以兩服兩驂爲度。惟士則一車兩馬，《儀禮》所云「贈兩馬」，《左傳》陳成子以一車兩馬贈顏涿聚之子。今儼然城門，豈有天子六馬、諸侯卿大夫四馬、大夫三馬皆不行，而獨士行者？又且乘車之外，凡戎車、田車、喪

車、役車無算。方欲張馬力以顯門軌，反不取多馬，而取減馬，錯之錯矣。趙註「兩馬」是國馬、公馬；《國語》國馬行關，公馬解賦；《周禮》牧人掌國馬，馭夫、趣馬治公馬。必合在民在官者，而馬數始備，然則兩馬，兩等馬耳。

四書改錯三

蕭山毛奇齡字初晴，又名甡。稿

官師錯

士無世官

士世禄而不世官，恐其未必賢也。

如此則以世官爲世爵，錯之甚矣。此「士」字該卿大夫言，當云但世爵而不世官。古官與爵殊。爵者在王朝爲公、侯、伯、子、男，在侯國爲公、卿、大夫、士也；官者在王朝爲三公、三孤、六卿及諸官屬，在侯國則孤、卿之爲三官與諸屬大夫之爲五官者也。世爵爲封建一定之制，不可更易。宋儒謬襲《公羊》説，謂《春秋》譏世卿，妄語也。惟世官則易于專攬，如三桓爲魯三卿，此不可易者，然而季孫爲司徒，叔孫爲司馬，孟孫爲司空，世世襲之，以致政逮大夫，漸不可挽；晉六卿俱然，故五禁及之。若世禄，則但如公族子弟食公邑之采，不惟無官，亦並無爵，豈可比較？按《春秋》臯鼬之會，祝鮀曰：「武王之母弟八人，周公爲太宰，康叔爲司寇，聃季爲司空，五叔無官。」夫所謂五叔者，謂管、蔡、成、霍、毛也。管、蔡、霍現有封國，而成、毛則各封畿内諸侯之地，何嘗無爵？而曰無官者，正謂太宰、司寇之官非所有耳。然則世官、世爵明有分辨，況下文明云官事無攝，苟世官是世爵，則爵可攝乎？

世禄

仕者子孫皆教之；教之而成材，則官之；如不足用，亦使之不失其禄。

此世禄即世爵，而反以《周官》論秀法錯雜言之。按《畢命》「世禄之家」孔安國註曰：「世有禄位也。」古禄以位行，惟有位斯有禄，故《國語》范宣子論死而不朽，歷數先世之仕人國者，叔孫穆子曰：「此世禄也。」然則世禄即世爵矣。《禮器》王者「有田以處其子孫」，《周官》有副田、禄仕田，此惟世爵者得食之，其不名世爵而變名世禄者。舊註引古文云：賢者子孫世有采地，即其人致仕後，與其子未仕以前，俱得食采地，不另予奪。此是實録，並無教而後官、不官而後禄之言。

百乘之家

有采地者也。

此襲舊註而又錯者。《四書集註補》云：「『問大夫之富，曰：有宰有宰。』則有采地矣。凡再命之大夫皆然，未有百乘之家而祇稱有采地者。」《漢・刑法志》云：「一同百里，提封萬井，定出賦六千四百井，戎馬四百匹，兵車百乘。」此卿大夫采地之大者也，不止有采也。

太宰

太宰，官名，或吴或宋，未可知也。

祇舉吴、宋，必以此二國在《春秋傳》有其官，如吴太宰嚭、宋太宰華督類，不知此在

列國亦俱有之。天子備六官，侯國三官，雖闕太宰、宗伯、司寇，而間亦增設，如魯公子翬求太宰類，特不命天子，不敢與三官稱命卿耳。況此專是吳，不當及宋。雖《列子》有商太宰見孔子語，商即是宋，然《史記》哀三年孔子過宋，遭桓司馬之難，夫司馬已爲難，焉得復有太宰往來之事？此亦祇識太宰宋官而附會成説者。惟吳，則哀六年，公會吳于鄫，與子貢語；十二年，公會吳于橐皐，與子貢語；其秋，公會衛侯、宋皇瑗于鄖，與子貢語。則此太宰爲吳太宰嚭，公然可知。若哀六年夫子適陳，而吳來侵之，《檀弓》有吳侵陳，陳太宰嚭與夫差問答，或者子貢亦與語？而必不然。是時夫子正當厄，《孟子》所云「無上下之交」者，若有太宰知夫子聖人，則不厄矣。況《檀弓》多叵信，吳、陳方對師，而兩軍之中各有一太宰嚭，恐未然也。若越亦有太宰嚭，則即吳太宰嚭而降越者，特子貢亦使越，而是時不使，則止在吳不在越耳。

益 掌 火

益，舜臣名。

后稷、司徒皆註官名，此但註「益」爲舜臣而不註「掌火」，由不識「掌火」亦官名也。按趙註，掌火，火官，即火正，而《左傳》閼伯爲堯火正，《周禮》司爟掌行火之政令，皆即此官。朱註不識掌火，于《尚書》「命益作虞」謂堯使益除障翳禽獸，未必使爲虞官，至舜而始命作官。則不知掌火是官名，而又誤以烈山澤爲虞官事，兩失之矣。

陽貨大夫

陽貨於魯爲大夫。

陽貨並未爲大夫，其稱大夫者，自有解説，而漫曰爲大夫，錯矣！從來三卿之臣有下大夫，即是陪臣，謂卿之陪貳也。季氏司徒，原有下大夫小宰、小司徒二人，陽貨必居其一者。況邑宰、家臣通稱大夫，如郈邑大夫、郕邑大夫、孔子父鄹邑大夫，皆是邑宰；若家臣，則《檀弓》「陳子車之妻與家大夫謀」、《春秋傳》「季康子欲伐邾，問之諸大夫」，則皆家臣也。陽貨稱大夫職此之故，而趙註、朱註俱不識，嗟哉！

羿

《論語》羿，有窮之君。《孟子》羿，善射者也。

此又錯者。以爲有窮君耶，則不宜作善射；通稱以爲善射者耶，則又不得專指作有窮之君。豈有兩書註一名而如是鶻突者！不知此是官名。《説文》：「羿，帝嚳射官。」其字以羽矢爲義，而加以开聲，故凡職射而以官爲氏者，皆得氏羿，揚雄賦「羿氏控弦」是也。則此註《論語》當云：羿，古射官名，而其後多以官氏。此羿者有窮后之氏也。註《孟子》則直云：羿，射官名。與下文「大匠」對見。《集註》于「大匠」知註工師，而不知羿爲射官之師，豈明彼暗此與！

遠宗曰：漢賈逵曰：「羿之先祖，世爲先王射官，故帝嚳賜羿弓矢，使司射。」《淮

南子》云：「堯時十日並出，羿射九日而落之。」《歸藏易》亦云：「堯彈十日。」雖其事近誣，然以五帝及夏、商皆有羿名，則羿本官氏之稱，非人名字可知也。孔疏亦曰：「羿，不知何名。」

孔子爲魯司寇

按《史記》，孔子爲魯司寇，攝行相事。

《春秋傳》無孔子攝相事，《史記》襲《家語》，載入《世家》，此不可信者。唯定十年孔子隨公會夾谷，策書有「孔丘相」語，其所謂「相」即儐相之「相」，《周禮》所云「接賓曰儐，詔禮曰相」者。是時以孔子爲詔禮官，如「齊侯如晉，晉士匄相」、「昭公如楚，孟僖子病不能相禮」同。自註錯引《史記》，而經生不察，皆云夫子曾相魯，不可不辨。

子華使齊

使，爲孔子使也。

子華使齊，正夫子爲司寇時，由、求、赤一齊仕魯。由使治賦，《春秋傳》所稱「墮三都」者；求使宰財，《孟子》所謂「賦粟倍他日」者；赤使治賓客，即此使齊是也。是使齊正爲魯使，與下文原思爲宰是一時事，故一與粟，一辭粟，皆公家稍食，兩可比較。若解作「爲孔子使」，則俱不合矣。夫子教學闕門，家無禄廩，安有藏粟可私授至八十斛者？惟冉子爲司財宰，職任出入，故一請一與得以自主。若夫子之粟，冉子亦焉得主之？如謂冉子與以己粟，則不特冉子亦不當有藏粟，且銜己富以矯夫子之郄，倍無理矣。古禄廩曰粟，此與原思九百俱是「粟」

字，如夫子之衛「奉粟六萬」、《孟子》「君餽之粟」一類。

《聘禮》諸侯之使，皆以粟十車列館門外。據《禮》註，每車有一秉五庾，計十車共十五秉。故冉有以三分之一與其家，此亦準《聘禮》而行者。舊註包咸以十六斗爲庾，馬融以十六斛爲秉，皆出《聘禮·記》文。

下大夫上大夫

《王制》上大夫卿，下大夫五人。

此《王制》兩文，「上大夫卿」是一文，「下大夫五人」又是一文。《集註》引而合之，然兩皆錯者。上大夫不是卿也。《春秋》臧宣叔言次國下卿當大國之上大夫，小國下卿當大國之下大夫，是每國三卿之下，又有上、下大夫。《王制》此文襲《孟子》「卿一位，大夫一位」文，而雜以夏、商之制，不可信者。雖卿原稱大夫，如《詩》三公稱三事大夫，魯季康子爲宗卿，稱魯大夫。然卿可稱大夫，大夫不即是卿也。若五大夫，則並非五等大夫，是三卿屬官，《春秋》所云「屬大夫」者，故限五人，謂司徒卿下有小宰、小司徒，司馬卿下有小司馬，司空卿下有小司寇、小司空，共五人。此不知得升公朝可與大夫共朝位否，然是屬大夫，未聞侯國大夫止此五卿屬可以該之。況上大夫既是卿，而下大夫又是卿屬，將皇皇魯國並無一正大夫在朝位，亦無此事也。乃俗儒附會《集註》，謂夫子是中大夫，則王朝六卿之下有中大夫，侯國無有也；又謂夫子是下大夫，則夫子曾作小司空，在五人列，今進大司寇，儼然一卿，猶是下大夫乎？按朝位，在王國則孤與卿大夫東西異位；而

在侯國則惟卿與大夫分東西列，以三卿上無公、孤也。然而三卿下不止一卿，如魯以三桓爲三卿，作司徒、司馬、司空，此正卿也。乃或公子羽父求太宰、夏父弗忌爲宗伯、臧武仲作司寇，則三官之外，未嘗不仍備六官，其不嫌與王朝埒者，以所指名者止三官耳。夫子司寇，自當位三卿之下，與衆卿列，其與大夫言，自以卿而與之言。惟大夫有上、下，因之有「誾誾」、「侃侃」之別。乃謂夫子在大夫列，謬矣。若謂「誾誾」者必尊于己，則卿與上大夫相去不遠，且使榮成伯、公父歜輩在大夫列，亦誰敢傲之！

臣大夫

臣，家臣。

祗註一「臣」字，則與「大夫」二字不聯屬，勢必前家臣而後大夫，《春秋》又造一書法矣。古侯國三卿下有下大夫五人，稱臣大夫，謂臣屬之爲大夫者。《春秋傳》魯有中豐，「季氏之屬大夫」是也。

委吏乘田

委吏，主委積之吏。乘田，主苑囿芻牧之吏。

此襲舊註而又錯者。據《世家》孔子「嘗爲季氏史，料量平」註，季氏者，委氏之誤；史者，吏之誤，即委吏也。《周禮·地官》有委人，掌斂甸、稍芻薪之賦，凡甸稍中材木薪草及瓜壺葵芋諸物，悉收而賦之，以供祭祀、賓客、軍旅、薪蒸、炊燎、蓄糒之用。其事極委瑣，故曰委吏。委者，曲也。然必合甸聚、稍聚而共相積算，故曰會計，即料量也。若委積，則別是一官，但主給發而無所料量，自

鄉里門關以及道路之委積，苟遇應給即給之，其官名遺人。《地官》所謂「遺人，掌邦之委積者」，與委人斂野毫不相涉，不得謂「委」字偶同可妄認也。

又且乘田亦錯。《世家》孔子「嘗爲司職吏而畜蕃息」，與此爲乘田而牛羊茁壯長正同。《周禮・牛人》有職人，主芻豢者，職通作樴，杙也，所以繫牛之物。凡牧人掌六牲，牛人掌養國牛，必授職人芻豢之，其官最卑賤，名司職吏，其又名乘田，則以公牛芻豢皆甸田中事也。若「苑囿芻牧」，則囿人所掌祇游觀鳥獸之事，並無牛羊，亦並不芻牧。安得又以苑囿與芻牧各自爲職者而合併以溷認之？

張文檒曰：應劭《風俗通》有太原太守委進，即委氏後以官爲氏者。《史記》稱委吏爲委氏吏，以此。

來百工則財用足

來百工則通工易事，農末相資，故財用足。

如此則日中貿易，兩相通羨。以朝廷而與小民市販，九經掃地矣。此「來百工」，是《冬官》庀飭一大經制；其所云「財」，即《天官》九職以百工「飭化八材」之「材」；所云「用」，即《考工》「辨器用」之「用」。蓋工不一，財不一，用亦不一，必木工攻木財，則得木用，金工攻金財，則得金用。即以金工言，鳧㮚段桃，其工也；金錫諸齊，其財也；削鐘量鏄，其用也。他工視此。

梓匠輪輿

梓人，匠人，木工也。輪人，輿人，車工也。

《考工記》凡工有六，祇攻木、攻金、攻皮與設色、刮摩、摶埴六名，並無車工，即攻木之工七，已該有輿、輪、弓、廬、匠、車、梓七名，又並不別出車工在七工外。不知《集註》何據，以木工、車工分作二者，錯矣！ 按周制以輪人、輿人與車人並稱，各分其職，雖輪、輿亦統名車，而車人則祇司各車之長短曲直，兼斧柯耒耜之制，以與攻木之工七人相等。乃欲獨稱車工，以推作輪、輿之長官，並無此事。或曰：《孟子》凡稱人如弓人、矢人、函人、匠人、庖人、稾人類，俱與《周官》相合。此四工總是木工，亦總可稱人，特不宜添一車工耳。

校　人

校人，主池沼小吏也。

校人並非主池沼小吏。《周官・司馬》職以校人爲掌馬之官，每六廄而成一校。蓋校是連木作欄柢，以閑馬隊，故軍校、校獵皆以「校」名，未聞畜魚須校者。《天官》有魚人，《月令》稱魚師，此主池沼官，不得錯也。向作《周禮問》，謂《周官》多兼攝。鬱人築鬱，鬯人釀鬯，而《國語》使鬱人授鬯，此以鬱人兼鬯人，是兼官；魚人掌魚，校人掌馬，而子産使校人畜魚，此以校人代魚人，是攝官。斯爲通論。

周公使管叔監殷

武王殺紂，立紂子武庚，而使管叔與蔡叔、霍叔監其國。

周公祇使管叔監殷，並無蔡叔、霍叔。考其稱三監者，不是三人，謂三等監官耳。考《王制》記商制，有云「天子使其大夫爲三監，

監于方伯之國，國三人」，原以三王官出監侯國。而周制不然。先以王朝二伯、九州牧伯爲監官之長，然後設連帥、卒正、屬長三等監官，分監于諸侯之國，而自相統攝，謂之三監。《周禮》所謂「建其牧」、「立其監」者，不特連帥一人稱三監，即卒正、屬長亦稱三監。猶之太師一公稱三公，太保祇一輔亦稱四輔，不必有三太師、四太保也。是以監殷祇管叔，而《書序》云「三監叛」，祇管叔叛耳，正《孟子》所云「管叔以殷叛」耳。孔安國註《書序》，不識三監官，妄以管、蔡與商當之。夫商即武庚，豈有武庚監武庚者！况蔡叔並不監殷。據《春秋傳》「周公痛二叔之不咸」及「管、蔡啟商，惎間王室」諸語，不過流言啟釁，如《尚書》所云「流言于國」者，故《蔡仲之命》但誅管叔而蔡叔則囚之郭隣，《春秋傳》云「蔡蔡叔」，蔡者，放也。若霍叔，則並孔註亦不及者。其後鄭氏作《詩譜》，據《蔡仲之命》，謂霍亦流言，遂以霍代商，竊補三數，而《周官》、《周書》並有周故實，皆禍烈矣。《孟子》此書本是實録，且本文止一人，何必又以三人添出之！

既　稟

餼稟，稍食也。又曰：「餼是牲餼，如今官員請受有生羊肉是也。」

餼廩一名禄廩，《地官・廩人》「給稍食」，即禾米也。若牲餼，則有生牲、腥牲二餼。《春秋傳》謂之餼牽，多作饗賓、告廟、迎師、贈遠之用，未聞百工給牲餼者。

忠信重禄

忠信重禄，謂待之誠而養之厚。

禄者録也，録官以給禄，自有定制，惟親親無官，故可重禄。士儼然一官，豈得獨重？若謂士禄原重，則班禄無輕于士者。舊註：忠信之士得重其禄。大抵王朝公卿位尊禄厚，無可上下，獨士近大夫，皆授事之官，可以勞逸爲進退。苟忠君信國，則猶是諸士，而下士得食中士之禄，中士得食上士之禄，所謂體其勞逸以勸之。此即外諸侯同等，而可益賚其土地之意。

甯武子

按《春秋傳》，武子仕衛，當文公、成公之時，文公有道而武子無事可見。

甯武並無仕衛文時事，《春秋》經傳皆無有，而公然曰見《春秋傳》，已可怪矣。且此在《周官》自有官制，世卿相襲，必父老子繼。《春秋》衛成元年，在簡書尚有「甯莊子盟句」之文，其父尚在，武子安得爲大夫？至成三年而後，武子之名始見策書，此經傳甚明，不必爲朱註諱者。近嘉興陸氏新刻《四書大全》本，謂春秋父子並仕甚多。而淮安閻氏附會朱註，又引《春秋傳》，謂鄢陵之戰，欒書、韓厥父子俱在軍，且韓厥將下軍，而厥子無忌爲公族大夫，是父子並在朝也。況季武子已立悼子，而長庶公彌即爲公左宰，焉見甯武必不仕文公朝乎。此論一出，遠近即有來駁辨者，不知諸所引據，皆非世爵相繼之法。周制世爵，父在必先定繼，名之曰立；暨父老父死而後繼之，名之曰即位；若父未

老死，則立亦或有未定者，何況即位？ 但世爵未繼，早有散仕爲倅者，謂作父副貳，預爲私家之散官，《周官》「掌國子之倅」、《燕義》稱「諸侯、卿大夫、士之庶子之倅」皆是也。故季武子立悼子，此立也；公彌作左宰，此倅也。其後悼子未即位卒，而平子即位，則公彌雖隨父作倅，然並非大夫，亦可知矣。若欒氏、韓氏，則晉成變法，倣周制之倅，而别名爲公族、公行諸官，大國三卿而晉設六卿，其子弟皆得從之。故鄢陵之戰，欒書子鍼爲車右，即公行也，《魏風》「殊異乎公行」是也；韓厥子無忌爲公族大夫，即公族也，《魏風》「殊異乎公族」是也。此豈父子同時爲大夫者？ 而以此爲證，不特不讀《論語》、《春秋》，並三《禮》、《毛詩》俱不讀矣！ 且亦知韓厥子無忌終不爲大夫乎？ 《左傳》韓獻子老，將立無忌，而無忌以廢疾辭，遂立韓起。則此公族官但是國倅，何嘗是大夫？ 況國倅亦應見策書，甯武並不爲國倅，謂爲大夫乎？ 說見「故事」條。

蓋大夫齊卿之位

王驩蓋攝卿以行，故曰齊卿。

明明稱齊卿，且明曰位不小，而反行攝卿，此何所據？ 況驩本右師，古王國卿有太師、少師，侯國卿有左師、右師，故趙有左師觸龍，宋有右師華元，皆是正卿，何得云攝？ 揣其意，必以蓋大夫爲邑宰名，如郕大夫、鄹邑大夫類，皆屬家臣，竟忘却驩是右師，即趙註「後爲右師」，亦衹知《離婁》篇右師在後，竟忘却本文「齊卿之位」四字，總由不讀書、不識大夫加邑名實有數等。毋論王國大夫加邑號者便是内諸侯，如祭伯、單伯等；即

侯國上卿多以邑冠，如楚司馬沈氏以食葉名葉公，晉卿趙氏以守原名原大夫，不止邑宰專稱也。朱註直註「攝卿」，趙岐謂右師在後，總疑右師必不當與蓋大夫作同時稱耳。予乃舍大夫而稱右師，宋向戍以右師而食采于合，《春秋傳》名合右師，則此直註曰蓋大夫即蓋右師，何不可焉？

爲諸侯憂

諸侯者，縣邑之長。

豈有邑宰縣長稱諸侯者？大夫下有大夫，諸侯下無諸侯也。蓋流連荒亡，何止臣屬憂，即列國亦當憂者。吾即以齊景事作齊景證：《左傳》齊侯疾，諸侯多使問疾者，梁丘據曰：「今君疾病，爲諸侯憂。」則疾病尚爲諸侯憂，況他乎！此恰是齊景事，亦恰此四字。

割烹要湯

伊尹爲有莘氏之媵臣，負鼎俎，以滋味説湯。

但引《史記》文，而不註「割烹」，則于本文二字仍未解，即《史記》亦未解。考膳、宰諸職，總以備賓客、燕饗、喪紀、祭祀諸大獻，而惟割烹煎和，司肆割而主烹煮者，則專屬内饔，所以掌王后、太子之膳羞，較庖人外饔尤爲親近，故當時謂之媵臣，以内饔宮官與女侍等也。不然，后妃媵僕無及庖隸者，而稱曰割烹，何解矣？又「負鼎俎」三字，亦《内饔》職文，王舉則陳鼎俎以待之，皆可驗。

四書改錯四

蕭山毛奇齡字初晴，又老晴。稿

朝廟錯

朝聘

《王制》：「比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。」

此據《王制》而又錯者。《王制》「比年一小聘，三年一大聘」，此是諸侯聘諸侯禮；「五年一朝」，是夏、殷朝禮；《尚書・周官》「六年五服一朝，又六年王乃時巡，諸侯各朝于方岳」，此是真周禮。而《周官經》析言之，大略十二年中王一巡狩，諸侯兩朝。凡巡狩之明年，侯服一、七年朝，甸服二、八年朝，男服三、九年朝，采服四、十年朝，衛服五、十一年朝，要服六、十二年朝，是六年中六服各一朝。而《尚書》言「五服」者，以要與荒、鎮、藩四服在五服外也。于是天子巡狩方岳，諸侯又朝于方岳之下，此常朝也。乃又有不期而會，如王國有大事，諸侯齊至，謂之「時見」；王如十二年不巡狩，則諸侯共朝京師，謂之「殷同」，此間朝也。然且五服殊方，各以時至：東方以春至，則曰朝；南方以夏至，則曰宗；西方以秋至，則曰覲；北方以冬至，則曰遇。其見于諸禮者不同如此。若聘，則天子于十二年中，每間歲下問于諸侯，以一、三、五、七、九、十一年爲度，謂之六問，而六服則皆以應朝之次年遣卿入聘，繼此則間年又聘，共六聘。凡十二年中，侯服以一、七年朝，則有二、四、六、八、十、十二年六聘；甸

服以二、八年朝，則有三、五、七、九、十一年、一年六聘，皆除巡年外以次。而周所謂陽年朝則陰年聘，陰年朝則陽年聘，朝聘不重複，此大聘也。然且天子有歸脤、賀慶、致禬諸小聘；而諸侯于天子，則遇王國有事，即遣大夫不時入聘，謂之時聘，亦謂之小聘。周制可見者約略如此。若《左傳》鄭子太叔、晉叔向所云歲聘、間朝諸説，皆晉霸所定諸侯朝晉、聘晉之禮，而《正義》强合周制，且鄭氏《周官註》一往訛錯，即朝聘一大禮而漢、唐至今茫然矣。今儼註九經而復錯據如是，經學尚有賴乎！

復其位

沒階趨，就位也。復位踧踖，敬之餘也。

舊註以此「位」爲即「過位」之「位」，此本孔安國註，原可信者，不知何據又改作己之朝位。夫朝位有三：一在門屏之外，公門之內，則外朝位也；一在門屏之內，堂階之下，則內朝位也；一在堂階之上，寢庭之下，則朝端位也。此與三位俱不合。假曰朝端之位，則既已降階矣；若外朝之位，則沒階而未出門，何由就位？揣註意，必指階下一朝位耳，然亦非是者。經明云「復其位」，復者，謂即所從來而反其所也。今從門屏入而出就階下，焉得云復？若謂階下有本位，即其位也，出而就其位，亦便是復，則毋論未離而復，未就位而稱復位，必司士所不許。即明一「出」字，出者，退朝之稱，未有退朝而又就朝位于階下者。又且下階已怡怡，焉得復位反踧踖？註者亦自知不合，而曰「敬之餘」。夫餘敬何踧踖也？孔氏曰「此來時所過位」也，向從此來，今復之也。蔡子伯曰：「其

位，其所過位也。」

冉子退朝

朝，季氏之私朝也。季氏專魯，其於國政，蓋有不與同列議于公朝，而獨與家臣謀于私室。故夫子爲不知者而言，其正名分、抑季氏之意深矣。

此又錯甚者。據《春秋傳》，卿大夫有內、外朝，外朝稱公朝，內朝稱私朝。今冉子所退未知何朝也，乃曰「季氏之私朝」，豈謂國朝是公朝，大夫兩朝皆私朝耶？抑諸侯有朝，大夫不宜有朝，即一朝亦私耶？且傳曰外朝，與私臣議公家之政事，故曰業官職；內朝，與家臣議私家之政事，故曰庀家政。今季氏與家臣在朝議政議事，未嘗犯名分、違禮制也，乃曰不與同列議公朝，而與家臣謀私室，豈國政必當議公朝，必不當議私室耶？抑議必同列，家臣必不與耶？或與，亦必在公朝，必不在私室耶？夫季氏自有朝，自可與家臣議政議事，且家臣不得登公朝，而必在季氏之私室議政事。今此註乃一一相反。《禮》云「公事不私議」，正謂凡遇公事不議于大夫之外朝，而但議內朝便謂之私，故不可也。若必議國朝，則陪臣無入朝議事之禮，將冉有終身不得議公事，而以「有政」、「其事」師弟相質，妄矣。然則夫子何譏焉？譏其議事之久也。蓋朝不可晏，朝見曰朝，夕見曰夕，《周禮·大宗伯》註「朝猶朝也」，欲其朝之早也。朝而晏，則議事久矣，久則多事矣。故曰此非外朝議政，必內朝議事也。若政則吾暫聞，且不得而如是久乎，何多事耶？此明白告語，並非佯爲不知之言。凡朝無晏退禮，晏則必問。《國語》「范文子暮退于朝。武子曰：『何暮也？』」與子問正同。

遠宗曰：《左傳》註：「在君爲政，在臣爲事。」《北史》魏帝問高閭：「《論語》『冉子退朝』曰政、曰事，何者爲政？何者爲事？」曰：「政者上所行，事者下所事。」

張文檒曰：陪臣不得升公朝議事，故必在私室。哀十一年清之役，季氏呼冉子，已議戰矣。及入朝公議，亦令冉子從于朝，乃究不令升，使待之黨氏之溝而退，此冉子已事也。其後用矛入齊軍、獲甲首而退其師，皆冉子功。然議戰時必不入公朝，而必于私室如此。

吉月必朝服而朝

吉月，月朔也。孔子在魯致仕時如此。

古無致仕官月朔朝君之禮，況夫子致仕即已去魯，及還魯，而所仕之舊君已亡矣，未有舊君不曾朝而無事而朝後君者。陳恒弑君而入朝請討，非月朔，常朝也。又且月朔不止視朝禮，凡月朔必先朝廟，《周禮》所謂「朝享」者，然後告朔、視朔、聽朔，歷行諸大政而於是始朝。故此節大意，謂夫子謹月朔，必先服聽朔之服，於以入朝，而君不聽朔，夫然後易朝服而朝于君。所謂「必朝服而朝」者，謂必以朝服行之朝時，不先服也。此其説在夫子自註明之，《玉藻》：「孔子曰：『朝服而朝，卒朔然後服之。』」謂朝服而朝于君，此必用朝時服者，然特朝耳。必卒此告朔、視朔、聽朔之朔事，乃始易聽朔之服而服朝服，此即有司供餼羊意也。邢氏所謂「我愛其禮」者是也。禮，諸侯皮弁以聽朔于太廟，而《士冠禮》云皮弁、素積，國君視朔之服，皮弁以鹿皮爲弁，而璂以玉，素積即素衣而襞積者。上文「素衣麑裘」亦冬月聽朔之

服，俗儒謂聘問用之。按聘用絞衣，不用素衣，特以國君受外國聘享亦素衣麑裘，故混作聘服，且夫子亦未嘗聘他國也。但此本君服而大夫亦服此者，《禮》云「三王共皮弁、素積」，而周則天子與士同用之。若朝服，則玄端、素裳，與此不同。孔安國謂朝服即皮弁服，似他朝以玄端，而月朔因聽朔而兼用之，則子言卒朔後服不可通矣。徐仲山曰：「此明記夫子仕魯時事，而朱註臆作致仕者，以爲仕則何慮不朝，何慮不朝服。而曰必，不知必在朝不在朝服耳。」此真解人之言。

拜　下

臣與君行禮，當拜于堂下。君辭之，乃升成拜。

此是真《禮》文而又錯引者。禮，凡有燕錫，君行享賚，則臣或下階行謝，及君辭之，而後升階畢其儀。此謝拜，非禮拜也。拜者，禮拜也。禮拜則君何得辭？禮拜則臣何得升階以成拜？此雖襲舊註，然非是矣。按謝拜有三：一則臣下階以拜，及君辭之，而升以完之，謂之升成拜，言升始完拜也；一則臣下階未即拜，聞君辭而即升，謂之再拜稽首，言再拜總在升後也；一則不下階，祇而直拜于階上。是三謝之拜，全不拜下，祇一拜在下而又升完之，則與拜下何涉？而以此證拜上之泰，是脱衣而詬裸者，裸人不受也。《禮》「諸侯三朝」，兩朝在路門内外，無階，無升降，拜之而已。唯路寢一朝，天子所稱燕朝者，則階上、階下皆有儀位，而拜則必在階下。春秋時或升拜，故夫子言之耳。

上、下是階上、下，然亦可稱堂上、下者，以階是堂壂，亦名爲堂，如「攝齋升堂」

類，則階下即堂下矣。若宋儒引周夷王下堂而見諸侯爲拜上之證，則又不然。天子當依，依在牖南兩棟間，即堂也；其兩楹之南，公卿大夫各有位，即是庭，即所謂堂下也。夷王之下堂，謂降堂而庭與侯相見，此如適妻不下堂，謂主喪時不降庭而拜弔客，衹以堂、庭爲上、下，非階上、下也，故庭即堂下。《周頌》「登歌清廟」，則歌在堂上；《禮記》「下管《象》舞」，則舞在堂下。然而《論語》曰「八佾舞于庭」，則庭，堂下也，階下亦是堂下。《孟子》「王坐于堂上，有牽牛而過堂下者」，王能見牛，則王不當坐牖間，而坐壂間。然而王坐可垂堂，牽牛豈得上庭乎？則堂下，階下也。

厚往而薄來

厚往薄來，謂燕賜厚而納貢薄。

燕賜是待來之禮，未嘗往也。周禮朝聘有往來，十二年中，天子一適諸侯，諸侯兩朝天子，天子六問諸侯，諸侯六聘天子，即往來也。故往禮有徧存徧頫、致福贊喜、補災致禬類，如天王賜胙、宰咺歸賵、周定王告晉之慶，即是厚往。若來，則諸侯朝時有侯服犧牲、甸服絲枲、男服彝器、采服織纊、衛服龜貝類，在九貢之外；聘有琮璧幣帛、庭實皮馬，在春秋入貢獻功外，皆來禮也。但厚薄則惟其意耳。若燕賜，如宰夫掌客牢禮，膳獻、賓賜餐牽類，是饗勞禮，豈往禮乎？

朝廷不歷位而相與言不踰階而相揖也

見「喪祭」條。

宗廟饗之

宗廟饗之，正大孝之事，與「無憂」、「達孝」專指宗廟之禮一類。《章句》不註者，因惑于蘇軾謬説，謂舜爲堯後，不自立廟。故蔡沈註《尚書》，于「祖考」亦不指是誰祖考，則不惟禮亡，並經亦可置不理矣。舜自立七廟，明見經傳。孔安國註宗廟，據《帝繫》謂：「舜之七廟，黄帝爲始祖，顓頊、窮蟬爲二祧，敬康、勾芒、蟜牛、瞽瞍爲四親。」而馬融于《尚書》「戛擊鳴球」亦云：「舜釋瞽瞍之喪，祭宗廟之樂。」此顯據也。即或宋人好臆斷，不襲儒説，然經原有之。《尚書》云：「祖考來格，虞賓在位。」夫賓者，勝國之後助祭新王宗廟之名；虞賓者，堯子丹朱也。此雖不註，亦定無敢曰丹朱入堯廟稱虞賓矣。且《祭法》云：「有虞氏禘黄帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯。」禘與祖皆宗廟祭名也，宗者明堂配天之名也，是舜明明立宗廟以饗祖考、立明堂以配帝堯矣。若謂宗堯是立堯宗廟，則顓頊舜親也，立堯宗廟而所祖者是舜親，可乎？

遠宗曰：蔡氏《尚書》註「神宗堯廟」，亦正引《祭法》「祖顓頊而宗堯」爲據，不知「宗」字不同。神宗之「宗」，廟號也，宗祖之「宗」也；宗堯之「宗」，宗祀也，明堂祀帝之別名也。宗祖爲七世之祖，立主立廟；宗祀爲五帝之祀，但設主而不立廟，大有分辨。説見《中庸説》及《經問》諸書。

祖廟

天子七，諸侯五，大夫三，適士二，官師一。

祖廟是天子七廟。若據《周禮》，則宗伯修祖廟，掌祧修祧廟，不止七廟。此註修廟，當云以七廟兼文、武廟祧廟爲言。若諸侯以下，則大夫自宗卿外有無祖廟者。况官師一廟，則王考且不及，祇父廟而已，何祖廟之有？

文輝曰：《大全》載官師一廟，程子謂一廟可祭三代，此固全不知《禮》者。朱氏謂祭不在廟，則雖祭三代非僭，亦不曾考《禮》之言。毋論祖廟是始祖，非王考之祖，一錯百錯；即此王考之祖，在《祭法》原有祭壇、祭寢之禮，即去壇與寢，凡在祧祖，雖皆不許祭，而皆可以薦。以祭隆薦殺，却牲俎而陳鼎鉶，不憂鬼餒也。今祭薦升降並不曾講，而私相卜度，反謂祭三代無廟即不是僭，向使無廟而祇行薦禮，雖十代何害？若欲行祭禮，則祭自有限，官師得祭，庶人便不得祭矣。乃曰祭三代非僭，曾考《禮》者而可爲是言？

山節藻棁

蓋爲藏龜之室，而刻山于節，畫藻于棁也。

居蔡與山節藻棁是兩事。禮，諸侯有守龜。文仲居蔡，是失禮，一事。若山節藻棁，是天子宗廟之飾，《明堂位》曰「山節藻棁，複廟重檐」，天子之廟飾也。文仲以大夫而僭天子之廟飾，此又一事。故《漢・貨殖傳序》「諸侯刻桷丹楹，大夫山節藻棁」，即《後漢・輿服志》亦云禮制之壞，諸侯、陪臣皆山節藻

梲，總指文仲此事言。乃以天子廟飾居先王先公之所，而妄指爲龜室，説書者大罪過矣！不然，《禮器》云「管仲鏤簋朱紘，山節藻梲」，《雜記》亦云「旅樹而反坫，山節而藻梲」，豈管氏亦畜龜乎？然且大錯之中又有小錯。舊註「山節」謂「刻柱頭爲斗栱，形如山也」，是以柱頭之節刻作山形，並非刻山于節上也。今改「爲節」爲「于節」，則即一攤書對引之文，而不顧是否信手改竄，必至無一不錯而後已，亦咄咄怪事。

山藻係十二章法飾，《虞書》所云「山龍藻火」者。故《明堂位》云「有虞氏服韍，夏后氏山」，餘或藻或火，而《後漢·輿服志》有云「公自山以下，子、男自藻以下」，此法飾之有限制者。今解曰：龜静宜山，龜潔宜藻。祇一不讀書，而直視典制爲糞壤乃爾！

明堂

王者所居以出政令之所也。

出政令自有朝寢，周王安得至東齊出政令？若爲巡狩設，則西南諸嶽何以無有？考明堂創于黃帝。自唐、虞以後首重宗法，天子建國，必以始祖爲祖，開王爲宗，既立祖廟祀始祖，則必設明堂爲開王配帝之所，名曰宗祀，如《國語》、《祭法》皆曰「宗禹」、「宗湯」，專祀五方五帝，而以開王配之。及周公創制，又推文王爲近祖，合配五帝，《國語》、《祭法》所云祖文王而宗武王，此宗法之變，所以《我將》之詩特頌文考配上帝，以爲宗開王而增祖祀，本創典也。乃周公爲文王大宗，不敢祖王季而宗武王，祇得祀文王爲大宗所出之帝，立出王廟，因之乘黃帝明堂有

合宫舊址在泰山下，遂作魯明堂而祀出王以配帝。《孝經》所云「宗祀文王于明堂」，明不及武王，且曰「則周公其人」，並明指周公自爲之，故《孟子》亦直云「昔文王治岐」，屬之文王之明堂，則此魯明堂明與西周明堂有異者。但不知其地在何時爲齊有耳。《正義》謂《禮記・明堂位》載周公踐祚，「朝諸侯于明堂」，即此泰山明堂之在魯者。此亦明證。餘見《明堂問》、《大小宗通繹》及《辨定嘉靖大禮議》諸書。

張文檒曰：惟魯爲大宗明堂，故《孝經》稱「宗祀文王」；若西周明堂，則開王之宗，宗禹、宗湯、宗武王也，文焉得宗祀矣！故《周頌・我將》詩序謂祀文王明堂，並無『宗』字。但祖文以宗武得配帝，此亦配帝者以明堂祀五帝，稍有降殺，故魯可行耳。

祼將于京

商士皆執祼獻之禮，助王祭祀于周之京師。

但云助祭京師，而不識何祭，且不明言何時一來京，一似常祭總如是者，此是大錯。嘗考諸侯無助祭法，周制六年衹一朝，猶且疏遠難齊，有「一不朝」、「三不朝」之文，豈有大饗大祫可頻年一至京者？況卜祭有月日，必欲使六服諸侯同日而合集于廟，此必無之事。故《中庸》「序爵」，從來禮文皆指同姓内諸侯言，鄭註所云「公卿大夫」者，而朱註于「公」字下添一「侯」字，直以異姓外諸侯當之，此千古寃禮，豈得以「助祭」二字再加枉斷！大抵六服助祭，惟開國一至。此一「祼將」，即武王初定天下，《武成》所云「丁未，祀周廟，邦甸侯衛駿奔走，執豆籩」正其

事也。外此則王國建都當亦一至，如成王營洛，《康誥》有「侯、甸、男、邦、采、衛，和見士于周」之文，《洛誥》有「王在新邑烝祭歲」、「王賓殺禋咸格」之文。又新君即位當亦一至，如虞舜即位，則《虞書》曰「祖考來格，虞賓在位，群后德讓」；太甲即位，則《伊訓》云「祠于先王，侯、甸群后咸在」。是諸侯助祭，惟開國、建都與新君即位三大禮，而舍此無有。此「祼將」字，自當明註曰「此開國助祭禮」而茫然，可乎？

上祀先公

祖紺以上至后稷也。

此襲鄭註而亦錯者。后稷雖不在追王中，然七世主也。王者立廟以事七世，而主廟者爲先公，將稱此廟爲先王廟乎？抑先公廟乎？況后稷原稱先王，《國語》稱契爲玄王，封商；《武成》稱后稷爲我先王，「建邦啟土」是也。故《周頌》「先王先公」註：先公自祖紺以上至于不窋。並無后稷。知禮者審之！

章大來曰：《周禮・司服》：「享先王服衮冕，享先公服鷩冕。」舊註亦云先公自不窋以下，而不及后稷，以稷本先王，服衮冕也。然則稷不惟改稱，且改服矣。不然，先公鷩冕，則天子將改裨服以臨祭，幾見周制有天子裨服入太廟之禮？此皆錯之大者。

告朔之餼羊

天子頒朔于諸侯，諸侯受而藏之祖廟，月朔則以特羊告廟，請而行之。魯自文公始不視朔，而有司猶供此羊，故子

貢欲去之。

告朔與視朔不同。告朔以特羊告廟，請朔而行，然後皮弁視朔，以聽此一月之政，明是兩事。故《春秋》文六年始不告朔，至十六年然後不視朔，兩時兩經，展卷即見。今但註告朔，而以視朔當之。魯文公原不告朔，而反引不視朔以證之，此是何説？況餼羊專爲告朔朝廟而設，與視朔無涉。故《春秋經》曰「閏月不告朔，猶朝于廟」，其稱猶朝廟者，正《論語》猶供此羊也。使以無羊之視朔，而無端供羊，則去之久矣。若《祭法》有月朔朝享，與告朔、告廟又是兩事。朝廟在祖廟，而朝享止曾、祖、考三廟。《註疏》謂告朔于廟謂之朝享，則亦屬謬禮。既稱學者，安可受前人之欺而不一辨之？

瑚　璉

夏曰瑚，商曰璉。

此包咸錯註。若《明堂位》云：「有虞氏之兩敦，夏之四璉，商之六瑚，周之八簋。」與此不同。

宗　器

宗器，先世所藏之重器，若赤刀、大訓、天球、河圖之屬。

此是大寶器，不是宗器。大寶器惟大饗、大喪斯用之，如《顧命》陳赤刀，禘祫陳玉鎮類，春秋時祭焉得有此？《左傳》「重之以宗器」、陳賂鄭宗器，《國語》「其官不備其宗器」，皆指宗廟祭器爲言，如尊罍、琖斝、齍盛、籩豆類。

邑里錯

駢邑三百

三百邑非三百社，説見「地類」條。

都「孟子之平陸」章。

邑有先君之廟，曰都。

都者縣邑之總名。禮，十邑曰都。《周官》「四縣曰都」，《毛詩》傳「下邑曰都」，又「小曰邑，大曰都」。今平陸本齊邑而稱之爲都，則正與諸經所釋相合。乃偏引《春秋》傳文「邑有先君之廟」爲解，夫此一傳文本屬疑義。舊國無遺廟者，衛成遷帝丘，欲祭夏相，然未聞有夏相廟也。若晉曲沃有先公廟，則篡變角立，並非典制。至於齊鄜有紀廟，魯漆有邾君廟，則皆他國所偶附者，且亦安得稱先君之廟？此惟宗卿建宗，得設先君一廟于宗邑，名出君廟，庶幾近之。然亦都邑偶見，並非恒稱。況此時平陸下邑爲都有五，所云「臣知五人」者，安得都都皆宗邑？此又錯矣。

郭

郭，外城。

郭，廓然無城之名。惟無城，故魯之國郭、都邑郭皆無城者。至春秋避齊難，始城成郛、城西郛。郛者，郭也。然且國郛城西面，而三面仍缺，詎謂郭是外城？錯矣！《春秋》「城中城」，中城，邑名。宋儒陳祥道

不識邑名，謂城是中城，郭是外城。此千古笑話，可效之乎！

五畝之宅

五畝，「半在邑」，是井邑，不是國邑。説見「自造典禮」條。

關市

關謂道路之關，市謂都邑之市。

此又杜撰矣。關是門關，即界上之門，並不在道路。市是國市，即前朝後市之市，亦並不在都邑。其曰譏者，司關以節聯門市而撿姦猾，而市分三市，司市者命胥執鞭度，各守市門以防察詐僞，名之曰幾，幾即譏也。若征，則周制關市皆通貨賄，各有征税，惟凶甾無征，而文王不然。但關市並稱，分言之，則關是關，市是市；合言之，則關市相聯。《周官》所謂關聯門市者，門者，國門也。在外有關，在内有市，而中有國門以聯合之。凡貨賄出入，皆用璽節爲通導。有外入者，則關通于門，門通于市；有内出者，則市通于門，門通于關。謂之關市，與「關譏不征」單稱關者稍不同。

置郵

置，驛也。郵，馹也。

馹即驛也。置驛，郵亦驛，則驛驛矣。字書馬傳曰置，步傳曰郵。又馬遞曰驛，步遞曰郵。是驛通于置，而郵不然。故漢改郵爲置，俗稱改置，謂改步遞爲馬遞也。雖置、郵皆宿舍之名，而置長而郵促。置隨意建

置，而郵促于亭，亭不過十里，而郵且半之，以馬步不逮故也。是以《漢·烏孫傳》有「便宜因騎置以聞」，則馬專屬置；《黄霸傳》「郵亭鄉官」謂停行之館，則步專屬郵。此顯然者。但郵之通馹，則北宋作《廣韻》者早已錯訓，不止《集註》。若驛之同馹，則一字而兩行者，《左傳》「楚子乘馹」、「子木使驛」，隨其所書。《集註》既不知郵之非馹，而又不知馹之即驛，則又太疎矣。《説文》「驛，置騎也」、「馹，驛傳也」，以驛釋置，隨以馹釋驛，則馹之非郵可知。

四書改錯五

蕭山毛奇齡又名甡，字大可。稿

宮室錯

三歸

三歸，臺名，事見《説苑》。

此漢儒錯記而註又錯引者。《國策》「管仲爲三歸之家」，謂娶三姓女也。禮，諸侯娶三姓女，大夫祇娶一姓。管氏家三歸，本奢僭事。故漢公孫弘云：「管仲相齊，取三歸。」而班氏《食貨志》亦云在陪臣而娶三歸。今《集解》引包註，尚云管氏娶三姓女，故曰歸，言女所歸也。劉向誤讀《國策》，因《國策》記周君事，謂宋君築臺，齊桓女閭，賴子罕扶民、管仲三歸以掩君之過，惜周君無此臣也。向偶見子罕、管仲同掩君過，而連類不察，遂以宋之築臺移禍管氏。夫君過在女閭，而築臺以掩之，此讀古之最可笑者，襲之何爲！

張文檒曰：三歸本僭，而曰不儉，以奢者僭之端也。若《公羊傳》「婦人以衆多爲侈」，則三娶正侈大事，與僭稍不同。

自牖執手

禮，病者居北牖下。

古室無北牖。凡室一户一牖，牖在户西正南壁間，其在北祇有墉，名北墉。《儀禮》「士居適寢東首于北墉下」是也。其或北墉

啓一竇，則名曰向，而冬則塞之，此《七月》詩所云「塞向墐户」者。若竟啓一牖，則亳社之制，《郊特牲》云「亳社北牖」，所以絶陽光而通陰氣，此喪國社屋，豈病者可居之！《喪大記》有「北牖」字，前儒謂是「墉」字之誤，《正義》音容。説見「自造典禮」條。

山節藻梲

此天子廟飾，説見「朝廟」條。

索綯

綯，絞也。

此註綯爲絞，而其註《詩》則又註索爲絞，則絞絞矣。此當註明「索」字，索，繩也。索綯謂綯絞，繩索倒文也。繩索者，升屋之具也。

廄焚

非不愛馬，然恐傷人之意多，故未暇問之。

廄有國廄、家廄之分。據云「非不愛馬」，又云「未暇問之」，則似己馬當惜，初雖未暇問，而終當問者，明視爲家廄馬矣。考《家語》、《雜記》皆載廄焚一事，有鄉人來弔而孔子拜之，此傅會《論語》文而增加其説，皆不足信者。然《家語》明云「國廄焚，子退朝而之火所」，而《雜記》不明指何廄，祇孔氏《正義》有孔子馬廄一語，遂分作兩廄。顧予謂國廄是而家廄非者，經明云「不問馬」三字，斬然並非初未問而終當問者。且夫子未必有家廄也。《周禮》校人掌馬政，合三乘、

三皂、六繫諸馬舍而始成一廄。❶故國廄計閑約馬有千數百匹，而家廄則祇據食采，而以地增減，即《大學》所云「百乘之家有采地者」，此惟世爵命卿始有廄馬。若士初試爲大夫，則三馬四馬備乘而止，故《大學》曰「畜馬乘」，謂所畜之馬祇車乘耳。即或受命大夫，得進三命，可備三副車，亦一皂而止。蓋四馬爲乘，三馬爲皂，四乘之馬不及二皂。是夫子始仕，但畜馬乘，二皂尚不足，何有于廄？乃俗儒强解事，又謂國廄路馬，豈當不問。則路馬路車之馬，祇六馬之一，若其餘廄馬，別有戎馬、田馬諸給役之馬，未必貴于圉師、僕夫諸人，而以「不問馬」爲家廄之證，疎矣！況《雜記》、《家語》雖俱不可信，而國廄有明文，家廄無明文，則寧取有文者耳。

諒陰

天子居喪之名，未詳其義。

此居廬也。鄭康成曰：「諒，古作梁。陰，亦作闇，即廬也。」所謂梁闇者，以倚廬之製，但倚木于墻而不加梁，惟天子則梁之。《禮》云「翦屏而柱楣」，此其義也。

不日成之

不終日也。

豈有一日成一臺者！《四書集註補》云：「此如唐太宗謂『不日瓜剖』，李德裕謂『不日有變』之類，言不計日也。」如《國語》引

❶「皂」，原空缺，據匯解本、《周禮·校人》補。

此詩，韋昭註「不課程以時日」正同。

穿　窬

穿，穿壁。窬，踰墻。

此又襲舊註而誤者。按穿是事爲之名，窬是物名，二字連出而非對出。穿窬者，猶言穿其窬。窬本訓户，穿者，穴而過之，故一作穿鑿。《史記》「季桓子穿井」一作穿越，《左傳》「射穿七札」一作穿貫，《漢書・班彪傳》「穿貫經傳」一作穿穴，《三國志》「藜床着膝處皆穿」，豈有「穿」之一字而可連「壁」爲解者？穿是事名虚字，忽連物名實字作解，是事物虚實已亂矣。況窬是木户，徐註所云「鑿板爲户」者，《禮記》「蓽門圭窬」，窬即户竇，《左傳》稱圭竇，大抵户之小而鋭首如圭者。乃註作「踰墻」，偏以事爲虚字連註其間。假使窬即是踰，則「墻」字何屬？窬即是墻，則「踰」字又何屬？是穿以虚事連實物，而窬又以實物連虚事，祖龍奈何！若窬又名厠牏，則穢褻之器，吕静《史記》註作「槭窬」，《周禮》註「行清」，與此不同。

居　蔡

爲藏龜之室。

龜室以櫝爲之，《季氏》篇所云「龜玉毁于櫝中」者，未嘗如人居有棟宇也。《史記》褚先生説：「高廟有龜室，以櫝置西北隅懸之。」

夫子之牆數仞

七尺曰仞。

掘井九軔

軔仞同。八尺曰仞。

七尺出《論語》包咸註，八尺出《孟子》趙岐註，原分兩書，故註亦兩義。今《集註》既合一，且明註「軔仞同」，而一七一八，則太無主張矣。考尺度註不一：包咸、鄭玄、陸氏《釋文》皆云仞是七尺，而《漢書》應劭註且作五尺六寸，孔氏《小爾雅》直作四寸，此皆無可據者。惟孔安國《旅獒》註「八尺曰仞」，此較諸註爲可信。據《説文》：「仞者，伸臂一尋，八尺。」顔師古註《漢書》，亦以伸臂一尋爲言。蓋尋本八尺，以意度兩臂立義，而仞義同尋，則八尺矣。故《周禮》匠人作澮，廣與深俱兩其八尺，謂之「廣二尋、深二仞」，以尋與仞俱八尺也。是以仞之通軔，亦度臂立義。軔爲礙輪木，揚子《太玄》所云「車案軔」，謂以木横地而止輪之轉者。舊稱以臂當車，正指尋、軔爲伸臂所度木也。則仞當斷作八尺，何首鼠爲！

張文彬曰：《周禮》匠人作溝洫，但云「廣二尋、深二仞謂之澮」，故首鼠者謂深之二仞是七尺之仞，衹十四尺，與二尋十六尺不同，因别出二名。此皆不曉《説文》、《漢書》「伸臂一尋」諸説，因妄生臆斷。不知本文亦明白：據云廣四尺、深四尺謂之溝，廣八尺、深八尺謂之洫，則深、廣必均，加數必倍。此不曰各八尺，而曰尋、仞，由作《周禮》者但互異其名，示典例耳。安得澮之深獨減廣一尺，有畸度如此？

器用錯

湯之盤

盤，沐浴之盤也。

此襲舊註而又錯者。按《内則》註：「盤，承盥水者。」《國語》註：「盤，承盥器也。」故《廣韻》原註亦釋作頮面之器。若沐則濯髮，浴則洒身，幾乎褻矣。《四書集註補》云：「人無日日沐浴者。即《内則》記子事父母，亦不過五日請浴，三日具沐，已非日日。況請非限數也。」徐仲山謂：「古刀劍盤盂之銘，盂未有銘，以盤帶稱，則盤小可知。」故中山王《文木賦》以文木製盤，世無文木盤承浴者。崔瑗《大將軍鼎銘》「禹鏤其鼎，湯刻其盤」，夫以大將軍之鼎比之禹鼎，而乃與浴盤對列，豈有此理！

邵國麟曰：武王三十四銘中有《盥盤》，明出「盥」字。若《史記》田蚡學孔甲盤盂之書，舊解謂盤即是盂，《集韻》「齊人謂盤曰盂」，則盂豈能承浴乎？

殷之輅

殷輅，木輅也。古者以木爲車而已，至商而有輅之名，蓋始異其製也。周人飾以金玉，則過侈而易敗，不若商輅之樸素渾堅而等威已辨，爲質而得其中也。

輅從來有之，乃謂「至商而有輅之名，始異其制」，讀之大駭。夫《禮記》非僻書，《明堂位》非凶喪、厭忌八比家刪棄之禮。《禮記·明堂位》云：「鸞車，有虞氏之輅也。

鉤車，夏后氏之輅也。大輅，殷輅也。乘輅，周輅也。」曾聞之乎？然且不知何據，謂「周人飾金玉過侈易敗，不若商之樸素渾堅而等威已辨」。夫衹一樸素渾堅之木車，隆殺何在？乃公然曰「等威已辨」。況金玉飾車，未必自周始也。鸞和已是金；若鉤車，則闌輿雕幾未必無飾；又且商車不一，雖不明言金玉象革，而大輅、先輅、次輅無不備具。衹所尚者則以木輅爲大輅，而以漸而先而次作升降耳。故其辨等威，則必合諸輅辨之。如周輅所辨，則在《周禮·巾車》文：一玉，二金，三象，四革，五木。明列五輅。而商輅所辨，則木輅第一，推作大路，而先輅次之，次輅又次之。《禮器》所云「大路繁纓一就，次輅七就」，《郊特牲》亦云「大路一就，先路三就，次輅五就」，列作三輅。此正商輅等殺之準。然且諸輅所飾亦分等殺，如繁纓就數，周車以多就爲大輅，而商車以少就爲大輅，明白分曉。況髹茀軒綏，其爲等殺正多耶？蓋輅不始于商，商亦不止一木輅。夫子之取殷輅，亦並非堅樸不易敗，金玉象革不飾輪轂，並無易敗之說。衹謂大路越席，原貴質素，而商以木輅爲大輅，則不失輅制，爲可法耳。蓋大輅、先輅、次輅定作等差，實始見于商，而周人法之。但周之三輅或金或玉或象或革，隨在變易。如《尚書》「大輅賓階」是玉輅，而《春秋傳》先王分魯、衛、晉以大路，皆是金輅。《尚書》先輅左塾，次輅右塾，是象輅、木輅；而《春秋傳》鄭以先路賜子展，次輅賜子產，魯以先輅賜晉三帥，以次輅賜司馬、輿師以下，則或象或革，而並不及木。惟商則以大輅爲木輅專屬，而諸輅先、次各有定制，故《明堂位》直曰「大輅，殷輅」，以殷大輅即木輅故也。若謂殷止木輅則輅已耳，其

專稱大路，別設先、次，必以三輅作分辨，將何解之？

文輝曰：《虞書》考績，以車服賜有功，此如《春秋傳》賜先輅用三命服，次輅用再命服類。疑三輅、五輅在虞、夏亦有之，特經所見惟商、周耳。誰謂飾車始周人耶？

大車小車

大車，平地任載之車。小車，田車、兵車、乘車。

以大車爲平地任載之車，雖偏舉而猶不錯。乃以田車、兵車、乘車當小車，則又襲舊註而錯矣。田車有馳車、輕車諸名，然非小車。若兵車，則臨、衝、廣、軘自以元戎、小戎分大小。乘則天子路車，路，大也。「大車啍啍」，卿大夫車也。安得以小車概之？按《考工記》，大車是牛車，小車是羊車。牛車有二：一名平地車，以行地兼行澤者；一名柏車，祇行山者。然皆駕以牛。故輈人造轅，明曰大車平地、大車登陁，專指此二車爲大車，而以緧牛、縊牛爲言。《尚書》「肇牽車牛」，《正義》曰「牛車，大車」，有以也。若羊車，即善車，一名安車，惟婦人、老者得乘之，《周禮》王后有安車，《曲禮》大夫致仕乘安車。蓋古車皆立乘，而此獨坐乘，其制較小，因有羊車之名。賈氏《正義》引《論語》古註，謂以柏車爲大車、羊車爲小車，則少平地車，固亦偏舉；若陳氏《禮書》謂平地車大車、柏車中車、羊車小車，則添一中車，全屬杜撰，不可信也。第羊非牛羊之羊，鄭司農有「車羊門」之說，今已失傳；即康成謂「若今定張車」類，今亦不曉。特康成註「羊，善也」，《說文》「羊性最善」，故「善」字从羊。古稱

平安曰平善，因之坐車以安善爲義，而假名曰羊。故漢田千秋坐小車，武帝以安車迎申培公，皆仍駕馬不駕羊。特凡車皆四馬，而此獨一馬。孔氏《正義》謂安車衹一馬，坐乘，而庾蔚云漢世安車止用一馬，則其不駕羊而必駕馬有斷斷者。乃晉代羊車錯認「羊」字，實駕以羊，其在宮中有宮人以竹葉鹽汁引羊之説，在外則衛玠乘白羊車入洛陽市，真是笑話。第不知晉代亦多學人，何以至此？或曰古有鹿車，如漢鮑宣與桓少君挽鹿車類，鹿既可駕，何靳于羊？然解者謂小車輢較外向而鉤以駕馬，有似鹿角，故名鹿頭車，實不駕鹿，近世羊頭車亦然。則意古所謂「車羊門」者，或亦車門輢較羊鹿相等有此名乎？安得起宋以前人問之！

觚

觚，稜也。或曰酒器，或曰木簡，皆器之有稜者也。

觚並不是稜，惟柧從木傍者，則解作稜。《西都賦》「上柧稜而棲金雀」註：「殿堂上高稜木是也。」且觚亦並非木簡。漢書操觚之士，原以竹頭作籥，但以薄竹方片可用操寫，然並無稜者。此惟酒器爲得之。顧引作異義，且又不得其説，衹以稜、不稜解「觚」字，則大錯矣。馬融曰：「觚，禮器名。」古制器命名，各有取義，故顧名當思義，春秋所以有正名一家説也。但禮器頗多，其盛酒者有爵、散、觶、角諸名，而以觚爲常用之器。《禮》註云「觚容二升」，取寡爲義，《詩説》所云「飲常寡少曰觚」，則此觚一名，原與君、公之稱孤、寡有同義也。今飲常不寡，而仍稱

曰觚，名實乖矣。猶「觚哉」，蓋「觚哉」有二解：一曰言不得爲觚也，一曰觚之有失禮。何如矣？獨觚也哉！

據《禮》註及《韓詩》諸説，一升曰爵，二升曰觚，三升曰觶，四升曰角，五升曰散，各有名義。獨五升有三：名其曰散者，訕也，被謗訕也；又曰觥，觥者，過也，過分也，故罰必用觥；若又曰觴，則餉酒之名，與觥、散別，或以觴爲傷，非也。觥過、觴餉，皆聲之轉耳。但諸器皆有義，而獨及觚者，此猶燕禮極尚宴樂，而其洗奠享獻者惟用一觚，亦以觚本常用，並取寡少無過之名。蓋不觚非改制，但不寡飲，即失名實耳。

徒杠輿梁

杠，方橋也。徒杠，可通徒行者。梁亦橋也。輿梁，可通車輿者。

以徒杠爲方橋，大錯。徒杠本石矼，聚石爲步以渡水，《爾雅》「石杠謂之徛」是也。其不作矼而作杠，通字耳。若橋，必疊石而架木以通之，然並無杠名。《説文》牀桯謂之杠，《周禮》旌竿爲杠，《士喪禮》以竹杠爲銘橦之木。今易石杠爲木杠，于義不合。況方橋何解？豈輿梁是圜橋耶？若以徒步爲徒杠，輿梁爲通車之梁，就對文言似乎極當，但物有名義。《孟子正義》謂輿梁是「橋上橫架之板」，一如車杠之架兩輪者，因以輿名。此與《禮記》「捧席如橋衡」以架橋兩矼有似車較之拱衡木，遂名橋衡正同。

張文檒曰：《説苑》載景差相鄭，❶以陪乘濟涉。叔向譏之曰：「吾聞良吏爲

❶「差」，原作「羗」，據《説苑》卷七改。

相，三月而溝渠脩，十月而津梁成。六畜且不濡足，而況人乎！」此襲《孟子》文而異其名者。然亦但稱津梁，而不以車輿爲言。

韞匵

韞，藏也。匵，匱也。

韞訓作藏，則藏櫝而藏，非文理矣。韞、櫝皆包物之器。大抵以皮包物曰韞，故从韋；以木包物曰櫝，故从木。陳琳賦「山節藻棁，既櫝且韞」，明以韞、櫝分對，作兩物可驗。

虆梩

虆，土籠也。梩，土轝也。

土籠即土轝，皆舁土之器，二器何得複出？且二器俱祇舁土，則起土、掩覆又是何物？此又錯矣。舊註：「虆梩，籠臿之屬。」實以籠訓虆，以臿訓梩，謂以土掩尸，則必反梩以起土，反虆以棄土，所謂「反虆梩」也。蓋虆，盛土草器，《集韻》作樏。《説文》「梩，臿也」，《司馬法》「周輜輦載梩」，《周禮》註「梩，今鏵鍬之類」。兩器不同。

張文檒曰：《説文》引齊語，以梠爲徙土輂。梠與梩通，其稱土轝或以此。然「梠」字是「耜」字別出，究與梩別，且俗語不可據。又且既已有虆，則祇此土耳，何容連設兩等器以徙之？

正立執綏

綏，挽以上車之索也。正立執綏，蓋君子莊敬無所不

在，升車則見乎此也。

以綏爲挽以上車之索，便是錯。綏雖是登車之索，然下車亦用之。《少儀》凡「僕于君子，君子升、下皆授綏」，則不得專指作上車索矣。且「正立執綏」亦不可解。天下無升車而可云立者，舉足登陟，立在何時？况此時無所爲正也，車轂隨所向或從左升，或從後升，安辨邪正？故前儒謂古車上皆立，而俗學錮蔽，不識此「立」字是升車後車上之立，故錯耳。《曲禮》「婦人不立乘」，故周制后妃乘安車，大夫老者亦如之。安者，坐也。是車中唯婦人與老者得坐，而他皆不然。正立者，車立不偏倚耳。特「執綏」難解。古登車、下車，從無自攀綏之理。惟貳綏、散綏繫于車而垂其末，僕自攀登。若良綏、正綏，則臣授君綏，僕授主綏，男授女綏，夫授妻綏，多少儀節，且受綏而升攀之已耳。安所庸執？故「執綏」二字，前人多疑之而不能解。古者制綏自有義。綏者，安也。《尚書》「克綏」、「撫綏」，《毛詩》「綏萬邦」、「福禄綏」類，皆訓作安。蓋乘車亦危事，既不當乘安車，則姑制一綏使之把立以安之，因名曰綏，雖兼供升降之用，而義實在此。所以包咸曰：「執綏者所以爲安。」徐鍇曰：「禮，升車必正立執綏，所以安之。」此是確解，而世狃朱註而多不察也。其曰禮者，以古禮有之，不止夫子。前儒謂《鄉黨》一書原與《曲禮》、《少儀》相表裏，正謂此也。車中「不廣欬，不妄指」，亦《曲禮》文也。

宗器　瑚璉

見「朝廟」條。

蓧

蓧，竹器。

此襲舊註而又錯者。《説文》：「蓧，草田器。本作莜，從草。」引《論語》「以杖荷蓧」爲證。諸韻皆然，並無言竹器者。

張文楚曰：「蓧」從草不從竹，雖《六書正譌》作「芸田器」，《集韻》作「草田器」，《韻會・錫韻》註作「盛種器」，然總非竹器。或曰舊本包註亦以古文作草器，而其後隸文倒之，原不曾錯。然則《集註》錯耳。

四書改錯六

蕭山毛奇齡字老晴，又初晴。稿

衣服錯

緼袍

緼，枲著也。袍，衣有著者也。蓋衣之賤者。

以緼爲枲著，以袍爲有着之衣，此本不錯。然非衣之賤者。宋人不解「著」字，謂著是舊纊退敗之名，因之誤取《玉藻》「緼爲袍」語，謂緼即是袍，必衣之賤者，遂引鄭氏《玉藻》註以註《論語》。然而錯矣！明曰緼袍，是以緼爲袍，豈可以緼緼解之？據《喪大記》，衣有三名：一單衣，名襌衣；一夾衣，名褶衣；一絮衣，名複衣。複即袍也，袍必有絮實其中。古無木棉，衹取繭纊與檾枲之亂者搏而爲絮。以纊爲絮，即謂之繭袍；以檾枲爲絮，即謂之緼袍。緼者，亂麻之名，《蒯通傳》「束緼請火」是也。故《玉藻》三衣，以纊、繭與緼總屬一袍，與下文襌、褶合而爲三。其曰「緼爲袍」者，合上纊、繭而言之，非止曰緼是袍也。若「着」字，則古文作「著」，俗寫爲「着」。《士喪禮》「著組繫」註以著爲衣中之絮，故揚子《法言》有「紵絮三千」語，即絮衣也。且其字通褚，漢文《遺南粵王》有「上褚五十衣，中褚三十衣，下褚二十衣」，以絮衣厚薄爲差等，總是此物。則是枲著者，以枲爲著緼袍者。以緼入袍，但分貧富，未嘗別貴賤也。蓋袍非賤服。《禮記》天子諸侯襲必用袍，《後漢·輿服志》謂「周公抱成王

宴居，特施袍衣」，故今朝服雖不絮，亦以袍名。又《詩》「王于興師，與子同袍」，則古師中並用之，何爲賤服？

衽

衽，衣衿也。

此又襲舊註而錯者。《爾雅》交領爲衿，而《左傳》以組甲爲衿甲，《昏義》「施衿結帨」，衹佩帶之屬，並與衽不相合。故《管子》曰「振衽埽席」，未有埽席須振領帶；《韓詩外傳》「衣成必缺衽」，亦未有成衣缺領帶者。按《玉藻》「衽當旁」、《深衣》「續衽鉤邊」、《喪大記》「小斂大斂皆左衽」、《喪服傳》「衽二尺有五寸」，是衽在衿、袷、袪、袂、帶、韠之外別一衣名。惜自古迄今，未有能言其製者。間嘗雜考禮文，大抵衣裳之製，合用布五尺，而各以二尺五寸分衣裳上下。然兩不聯屬，其裳之上際不過以衣之下際稍爲蓋掩，所謂當身之半者；而掖下兩旁，則裳際盡露。於是造一衣式，用布二尺五寸，綴于衣而垂之兩掖之旁，名之曰衽。衽者，掩縫之謂也。然猶不分左右也。自深衣之製起，天子與士庶均用之，衣與裳聯屬無際，即裳十二幅亦聯其左旁，而右旁則鉤其合處，所謂「續衽鉤邊」者，乃以此二尺五寸之衽綴之右掖之裳端，以垂于下，所謂右衽也。則是兩衽一衽，分于衣製。而一衽之製，則於鉤裳之右際即聯之紐衣之右際，在掖旁上下鉤紐一片。因之生人右衽，死人左衽，勒爲典例。蓋死必反生，故二斂之服，以生時鉤紐在右者一反而在左，謂之左衽。四夷亦然，《尚書》「四夷左衽」。是衽另一衣，並不是衿。即衿通于襟，袵左則衿、襟俱左，然究是左衽，

非左衿也。不然，《士喪禮》紐重之法，以葦席左衽而賀結于後，夫葦席無衿，亦無襟也，徒以西端作結而稱爲左衽，可謂衽即衿乎？

張文葻曰：衽一名小要，兩頭廣而中間狹，棺之合縫則用之。《喪大記》君棺「三衽三束」，大夫、士以漸而殺，三衽者，棺縫每旁用三要也。鄭註衣衽亦名小要，乃以衽幅兩頭一廣一狹，因謂朝祭、喪服之衽，廣上狹下，而屬于衣；深衣之衽，廣下狹上，而屬于裳。或狹而下，或狹而上，對之如小要。然此亦可見衽之爲製。但其限朝祭諸服，與深衣對，則服製頗多，難一定耳。

又曰：衽短于大帶，而等于有司之帶，與裳下際齊。故《史》稱「斂衽而朝」，恐繞足也。有司帶是官師之帶，亦長二尺五寸。

章甫

章甫，禮冠。

章甫，《註疏》謂諸侯朝服，固大錯。《集註》謂是禮冠，亦錯。考章甫，商冠也，以質素而反言曰「章」。孔子「冠章甫」而「衣縫掖」，《荀子》哀公問儒者服「章甫絇履」，皆以弁陋爲言。故莊子、孔子冠枝木之冠，即章甫也。夫章甫何以爲枝木？古者喪冠厭而不邸，惟吉冠必邸，如皮弁邸象類。今章甫邸以木枝，則弁陋已極，可謂之禮冠乎？然則赤之舉此，正以夫子哂由，故而謙言之也。或曰：冠必與服配。「端章甫」者，以冠配服之稱，猶衮衣配冕曰「衮冕玄端」，配委貌冠曰「端委」也。冠既配端，豈非禮冠？曰：

不然，端無配前代冠者。毋追，夏冠；委貌，周冠。冠必配昭代。故凡言配冠，必是委貌，泰伯端委而治吴、晏平仲端委立虎門、晉侯端委以入武宫皆是也。世無稱端毋追者，而端配章甫，則遍考諸書，惟此一稱，得毋公西謙言，或假前代冠以爲不必然之事乎？如此則直曰商冠已矣，何禮爲！

君子不以紺緅飾

紺，深青揚赤色，齋服也。緅，絳色，三年之喪以飾練服也。飾，領緣也。

此襲舊註而又錯者。從來説禮並不聞有紺色闌入禮服，況齋祭甚重，即玄、緇二色必不借用，豈有無端入一紺色在齋服中者？考齋冠所始，原屬緇色，《記》所謂「太古冠布，齋則緇之」是也。其後賤緇而貴玄，凡朝祭之服並改玄色，齋服亦然。故《玉藻》云：「玄冠丹組纓，諸侯之齋冠也；玄冠綦組纓，士之齋冠也。」謂諸侯及士齋冠並同，而衹以組纓之色爲之别之。何則？貴玄故也。雖《禮註》有云：天子以下，四命以上，齋與祭異服。而齋不異服。是以《周官·司服》其齋服有玄端，《荀子·哀公》篇玄端、玄裳，皆天子與士共之，别無他色。即《儀禮》「玄端玄裳」，衣色無不同，而稍變裳色，以爲等殺，如所云「上士玄裳，中士黄裳，下士雜裳」，一如冠之色不異而組纓異者。然且雜裳之色，前玄後黄，並不及紺。蓋紺本黑涅，與緅爲類。《説文》以紺類玄，訓作深青，《周禮疏》誤讀《淮南》文而改緇作紺，皆大錯也。若夫齋有變，《禮·郊特牲》云「玄冕齋戒，鬼神陰陽」，此是天子禮；而婚禮于諸侯之齋亦服玄冕，攝盛故也。然故玄冕也，非紺也。或

齋服偶有變色，《司服》「齋服有素端」註謂甾荒喪札則用之。然亦素也，非紺也。

若緅，則並非練飾。《間傳》「期而小祥，練冠縓緣」，縓與緅不同。故《檀弓》「練，練衣，黄裏縓緣」註，謂縓與纁爲類，與黄相近，故黄裏而縓緣之，未聞緣以緅也。第縓與纁雖間色，而每入禮服，故《士喪禮》「公子爲其妻，縓冠」，《喪服·記》「公子爲其母，練冠，麻，麻衣縓緣」，皆是禮飾。緅不然也。況緅非絳色。《爾雅》一入爲縓，三入爲纁，不及緅色。惟《考工》染羽始有「五入爲緅」之文，而註謂以赤染黑則爲緅，則是縓屬黄赤，緅屬赤黑，縓既非緅，而緅又非絳。《説文》「緅，帛青赤」猶是錯註，況杜撰也。乃《大全》小註亦知註錯，謂紺、緅、紅、紫皆係間色，故不用。則又不然，縓、纁非間色乎？古重陽色十二，章五色，獨以南方火色作絺繡之文。而夫子惡間色，獨曰「惡紫之奪朱」，何則？重陽色也？今此四色，則皆以陽色而爲他色所侵涅者。但紅、紫則陽色尚存，不服已耳，至紺、緅則丹秫赤汁盡爲黑涅所漸沫，故並飾亦不用。此正重陽色，與惡紫同意，喪祭何預焉？

飾，領袖緣也，《禮》註皆然。今又脱「袖」字，豈袖無緣耶？何以一註衹五解，而無解不錯如此！

設裳衣

裳衣，先祖之遺衣，服祭則設之以授尸也。

裳衣有兩項：一以衣尸；一則設之座上，以爲魂衣而祭之。蓋天子斂衣有百二十，稱大斂，所餘悉授之掌祧而藏之廟中。及祭，則先以上衣授尸，《儀禮》所云「尸服卒

者之上服」是也；其非上衣與尸所服縢之衣，則設座而祭，總謂之裳。今明曰「裳衣」，而但以「授尸」爲註，則止設衣矣，其于設裳何解焉？

麻冕

麻冕，緇布冠也。緇布冠以三十升布爲之，每升八十縷，則其經二千四百縷矣，細密難成。

此又錯甚者。冕並非冠，麻冕則尤與緇布冠大別。《世本》黄帝作冕服，而《周官》有五冕之制，大抵司服、典命各以五等九命之節辨定等殺，而製爲章服，謂之命服，亦謂之爵服，惟貴得服之，而賤不與焉。故尊其體制，上有延覆，下有組武，而垂旒玉於前後，後仰而前俛，因謂之冕。冕者，俛也。若冠，則古以冒名。《書大傳》「有冒而句領」，《漢志》所云「形如覆杯」者，雖尊者亦通用之，而終爲卑褻之服。故《雜記》「大夫冕而祭于公，士冠而祭于己」，《荀子》「天子山冕，諸侯玄冠」，明屬兩物而定爲等殺。是以《國語》單襄公曰：「陳侯棄衮冕而南冠以出，不亦簡夷乎！」其分別升降固顯然者。況麻冕不同，他無可考。《尚書·顧命》惟以王與卿士、邦君及太保、宗伯曰「麻冕黼裳」、曰「麻冕蟻裳」、曰「麻冕彤裳」，與執事之徒冕者有別，何況弁與冠之列階陀者？則是麻冕尊貴，不特冠降于弁，弁降于冕，而麻冕則又冕中之最尊者。況冠名緇布，又復降于玄冠，以降等之冠而認作至尊之冕，何其疎也！嘗考緇布冠，即白布冠之變。《郊特牲》曰：「太古冠布，齊則緇之。」然而玄冠尊而緇冠不尊。《玉藻》：「玄冠朱組纓，緇布冠繢緌。」天子始冠，服玄冠而不服緇冠，惟諸侯

始冠則服之。若大夫，則玄冠而朝，其于緇布，惟卜宅與葬日而已。是緇布之爲用，不過如此。乃又詳定制度，以三十升布爲緇布之布。夫此三十升布，係漢叔孫通規彷古製，作冕延之用，謂延覆板質，需衣三十升之布，上玄下朱，廣八寸，而長倍之。不特非冠布，並非冕布，祇冕中衣延之布，《左傳》所云「紘綖」者，而又錯認作緇布。夫緇布升數雖不可考，然其製則猶能言之。大抵緇布、白布皆用布一幅，襵褶其正中，名爲辟積，從額着之而組于其後。在緇布吉冠，辟積多，而横縫向左，謂之衡縫，亦謂之左辟；白布喪冠，祇限三辟積，而直縫向右，謂之縮縫，亦謂之右辟。其後喪冠亦横縫，《檀弓》譏之曰：「昔之冠也縮縫，今也衡縫。」蓋指冠布辟積言也。朱氏著《喪禮》，不解三辟積，謬以漢代惠、文前梁後柱之製，認作三梁；又不解以六升布作冠衣，而以三寸麻褙作一橋道而跨之于首。至今冠布縫辟，尚多貽誤而未能正也，況可以冕板之布誤冠布也？

黻　冕

黻，蔽膝也，以韋爲之。冕，冠也。皆祭服也。

此則又大錯者。黻不是蔽膝，冕不是冠，黻冕不止是祭服。且其所云「蔽膝」而「以韋爲之」者，則併是「韍」字，不是「黻」字。祇因《左傳》「衮冕黻珽」本是「韍」字，以通寫作「黻」，因之與黻冕相溷。實則一是黼黻，一是韠韍，截然兩物。即或偶作通寫，亦通字，非通物也，況其禮有最重者！考虞廷五服，立十二章法：以日、月、星辰、山、龍、華蟲六章繪衣，宗彝、藻、火、粉米、黼、黻六章繡裳，合十二章。而其後損益，去日、月、星

辰，畫之旂常，而獨留山、龍至黻，合九章，爲衣裳采色，臧哀伯所云「三辰旂旗」、子太叔所云「以九文爲六采」者。于是以五服改作五冕，而即以衣裳采色聯之冕首以爲名。其曰衮冕，即山、龍至黻九章也，龍者衮也；曰鷩冕，則華蟲至黻七章也，鷩者雉名，即華蟲也；曰毳冕，則取宗彝至黻五章而去火不用，宗彝勒虎蜼，皆細毛之獸，因以毳名；至希冕，則祇以粉米屬衣，黼、黻屬裳，爲三章，而皆繡不畫，故謂之希，希者絺也，即絺繡也；而至于玄冕，則獨黻一章，而繡于下裳，其曰玄者，以文之至也，玄本天色，而散天文之燦爛而歸于蒼蒼窈冥之中，萬象具焉。然而總名曰黻冕，以五冕終黻，黻者，衣裳之極事也。且以十二章之法，去其十一而惟黻不去，則黻者又章服之大常也。又且黻以兩己相背爲文，亞。而一己繡青，一己繡黑，《考工記》所云「青與黑謂之黻」者，蓋合東青、北黑、艮方之成始而成終者，以爲之象焉。則是黻冕實指五冕之皆有黻者。舊謂指一黻之冕即玄冕，舉一以該五，舉其偏而得其全，皆非也。若改黻作韍，則韍本佩衽之屬，一名韠，一名韎韐，皆以韋爲之，故字皆從韋，並不列之章服之數。其又名蔽膝，則《爾雅》釋襜而通之韠者，雖亦法服，然與黻冕無涉。如謂皆祭服，則五冕雖朝祭同服，然各隨所用。如天子朝覲諸侯與大祭祀、大賓客皆用衮冕，降而饗射及大射、饗先公則皆用鷩冕，何曾限作祭服？若然，則《曾子問》「冕而出視朝」、《哀公問》「冕而親迎」、《祭義》「冕而躬秉耒」、《樂記》「端冕而聽古樂」將何解之？若冕不是冠，見「麻冕」條。

張文檒曰：註皆祭服，謂韍亦然耳。《易》「朱紱方來」，《詩》「三百赤芾」，芾與

紱即韍也，未必皆用之朝廟。況「庶見素韠」儼作喪服，《士冠禮》服韎韐、服爵韠，則冠禮亦用之。然且與弁合，不與冕合。又且方叔帥師，亦「朱芾斯皇」，《瞻洛》作六師，亦曰「韎韐有奭」，則並是戎服。註總不合。

周之冕

周冕有五，祭服之冠也。

《周官》「弁師掌五冕」，雖偶註祭名于其下，不過從重爲言，即舊稱冕服爲朝、祭之服，亦不限屬朝、祭二者，況止祭乎？《玉藻》「龍卷而祭」，《王制》「周人冕而祭」，皆專見之文。傳稱「武王端冕而受丹書」，《太甲》篇「伊尹以冕服奉嗣王歸亳」，《顧命》康王與群臣皆冕而作誥，《國語》晉侯端冕入武宮，受襄王命，皆非祭而服冕，何故？

當暑袗絺綌必表而出之

袗，單也。必表而出之，謂先着裏衣，表絺綌，而出之於外，欲其不見體也，《詩》所謂「蒙彼縐絺」是也。

孔安國曰：「暑則單服。絺綌，必表而出之者，加上衣也。」《正義》曰：「暑單服絺綌，必加尚表衣然後出之，爲其形褻也。」則是袗絺綌者，謂絺綌單服，在內也。若先著裏衣，則不單矣。必表而出之者，謂有表衣出其上也。若絺綌在外，則絺裕表衣，非衣表絺綌矣。且「蒙彼縐絺」是《偕老》詩文，非謂先著展衣，後蒙縐絺也。《周禮》六服有展衣，即表衣也。凡服縐絺，必用展衣出其上，所以見君父，併見賓客者。故縐

絺在《周禮》原名素紗，而展衣以丹縠爲之，素紗之上冒以丹縠，正與單絺加表衣互相證明。而乃以《鄉黨》此註，並《詩》文而亦錯解之。古人説一經而群經皆通，今第註《鄉黨》，而頓使《周禮》、《毛詩》各相扞格，如之何？

明　衣

齊必沐浴竟，即着明衣，所以明潔其體也。以布爲之。

明衣係死者襲服，因稱明，猶稱殉器曰明器類，是神明之明，故齊服亦稱之。朱氏不知何據，以沐浴潔體確解「明」字，亦是錯也。布即是麻，古無他布。然《士喪禮》曰「明衣裳用布」，《記》又曰「明衣裳用幕布」，此是的註，然終不知幕布是何等布，不可考。若其云必有，則中衣間用布帛，此則必用布不用帛者。

寢　衣

齊不解衣，而寢別有寢衣。其半蓋以覆足。

孔安國曰：「寢衣，今之被也。」《説文》曰：「被，寢衣名。」其曰「必有」者，以寢衣與褻衣對。褻裘以覆手，而可用短；寢衣以覆足，則必長也。若謂齊時所衣，則遍考禮文，自明衣外別無其名，且亦無齊寢不解衣之文。詳見「章節」條。

齊疏之服

見「喪祭」條。

敝蹝

蹝，草屨也。

蹝是屨，不是草屨。《國策》「猶釋敝躧」、《漢・郊祀志》「去妻子如脱蹝」，皆註云蹝、躧、屣同字，屨也。若草屨是扉，《左傳》「扉屨資糧」、《釋名》「草屨曰扉」是也。又作菲，《曾子問》「不杖不菲」，陸氏《釋文》謂「菲即扉」是也，與蹝不同。

張文檒曰：李善謂：「劉熙《孟子註》：『蹝，草屨可履。』」故趙註亦然。然要是錯。蹝是舞履，《史記》邯鄲女子跕躧，履、躧即蹝也。豈舞者與女子躡草屨耶？

飲食錯

不時不食

不時，五穀不成，菓實未熟，足以傷人。

世無黍、稻、李、梅不成熟而可食之理，雖非聖人，誰則餐生穀、啖殀菓者？《漢・召信臣傳》謂「不時之物，有傷于人」，《後漢》鄧皇后詔謂「穿掘萌芽，鬱蒸强熟」，指蓏蔬之類，如冬月生瓜，方春薦蓼，今北方人皆能之，並無五穀菓實可强熟者，且强熟非不熟也。此「時」字，舊註以朝、夕、日中爲三時，頗亦可據。然《禮經》多著時食，如春酸秋辛、春葱秋芥類，又如春食齊、秋醬齊、春羔膳薌、秋麛膳腥類，總是以禮食解食節，尤親切耳。

割不正不食

割肉不方正者不食，造次不離于正也。漢陸績之母，切肉未嘗不方，斷葱以寸爲度。

割肉何必方？且「正」字不作方解。按《玉藻》：「韠，天子直，公侯前後方，大夫前方後挫角，士前後正。」則正之與方，在禮文明作兩義。乃欲解正作方，而先合其文曰「不方正」，不知漢廷舉方正，謂方而又正，非謂方即是正也。正者，平也，定也。《正義》謂：禮，割有正數，必折解牲體，使脊、脅、臂、臑之屬不得混雜，混即不食。此與《周禮》掌割烹之事必先辨體名，《儀禮・少牢禮》解羊豕必分前體、後體，自肩、臂、臑、膊、骼及三脊、三脅，凡十一體，所謂諸子「正六牲之體」者，不特大祭祀有之。此庶乎「割」字、「正」字皆有經據。況《周禮》稱「割，肆」，祇解而陳其體，如「肆諸市朝」之「肆」。即細解，亦縱横之，謂之午割，與《内則》「聶而切之」之批切不同。《鄉黨》本禮文，乃引後世賢母獨行而改割爲切、改正爲方以證之，不又錯乎？

食不厭精膾不厭細

精，鑿也。食精則能養人，膾粗則能害人。不厭，言以是爲善，非謂必欲如是也。

此又錯者。章内二十一「不」字，皆禁止之詞，謂謹食也。祇「不撤薑食」「不」字稍異，然仍以「不多食」三字申謹之。豈有開手二「不」字反似爲饕餮之徒勸加餐者？此非章法也。且厭者，嫌也，惡也。食不惡精，猶言色不嫌美，此里巷輕薄一尖利口吻，豈有

《論語》記事肯出此者？又況字有本義，《説文》「厭，飽也，足也」，註者曰：「謂饜而飫之。」則厭原是「饜」字，以飽足爲義；即轉而釋作嫌惡，亦是以過于饜飫而反致厭棄。如《漢·叔孫通傳》「上益饜苦之」、《後漢·章帝紀》「朕益饜之」，皆以饜飫之甚而繼以嫌惡。故舊凡字書，多以厭、饜、懕三字單出複出，彼此論辨。如單出「厭」字，其在汎指，則饜與嫌惡可以並訓。《論語》「天厭之」，則嫌惡也；《尚書》「萬年厭于乃德」，則饜飽也。苟專及飲食，則未有不從饜飫解者。《左傳》「屬厭而已」，謂小人之腹止知飽足；《禮記》「陽厭」、「陰厭」，則以尸主二食頌神之醉飽。今明記飲食，而不知厭之爲饜，朱元晦真不識字矣！此宋人成語。況《集韻》舊本引《論語》文，皆作「食不饜精，膾不饜細」，豈有註《論語》而他書引文不考及者？又況飲食惡侈，《論語》記此，實借夫子以儆世之饕餮者。其連稱「不厭」，實與下文諸「不」字並作禁詞，謂不飽精、不飽細也。不然，《春秋》臧哀伯曰：「粢食不鑿，昭其儉也。」夫祭祀之粢尚不至鑿，而謂夫子善精鑿，不大謬乎？又況精不是鑿。《説文》「精，擇也」，謂擇米地。《莊子註》「簡米曰精」，但舊簡米法有糲十、粺九、鑿八諸文，而精又進之。則精非鑿矣。何以每一錯必不止一錯如此！

張文彬曰：不厭即不飽。《史記·游俠傳》「季次、原憲，褐衣疏食不厭」，《平原君傳》「褐衣不完，糟糠不厭」，《伯夷傳》「回也屢空，糟糠不厭」，皆解作不飽，並無作不惡解者。故周興嗣《千文》「饑厭糟糠」，厭即飽也。若謂不厭惡，則凡物之麤惡者可加厭惡，既已精細，便不應下此字矣。況粗能害人，尤大無理！《内則》「肉腥細

者爲膾，大者爲軒」，未聞食軒能害人也。其害人諸物，明云「狼去腸，狗去腎，狸去正脊，豚去腦，魚去乙」類，豈可杜撰稱害人者！若精之非鑿，則《説文》以糲一斛春九斗爲鑿，《釋名》糲米春八斗爲精，兩各不同。

遠宗曰：肉粗切者名藿葉切。皆禮食也，而以爲害人，真是妄言！

放　飯

放飯，大飯。

古凡禮飯，必與人共飯而同一器，以手取之，不用匙箸。故飯粘着手，不得拂之而放于本器之中，當棄餘于篚；無篚，棄餘于會。會者，簋蓋也。其禮文鑿鑿如此，豈可他訓！

薦其時食

見「喪禮」條。

人莫不飲食也鮮能知味也

朱氏曰：「以飲食譬日用，味譬理。」

取譬之意，豈有不曉。但不知味三字，則從來無解者。《春秋傳》天地有明性以生六氣，而首發之爲五味。人秉六氣，焉有不知味之理？凡不知味，必其不食。《學記》曰：「雖有嘉餚，不食不知其味。」此易解也。若食不知味，則或知有他用，如「食旨不甘」、「聞韶，不知肉味」，《大學》所云：「心不在焉，食而不知其味。」此亦易解也。即或嗜有不同，如屈到嗜芰、文王嗜昌歜類，然亦知所嗜之味，並知所不嗜之味。《漢書》所云「食

肉不食馬肝，未爲不知味也」，此又無不可解也。而乃曰「莫不」，則盡人言之，曰「鮮能知」，則不知者多而知者反少，何以解之？不知此知味與知音同。舊註引《晉書》，謂如「張華辨鮓，師曠別薪，苻郎爲青州刺史，善能知味，食雞知棲半露，食鵝知色黑白」類，以證中庸難能，一如「辭爵禄，蹈白刃」，借端相形，煞是有見。不然，以日用之常人之共知者，而反曰莫知，是于理有礙矣。猶曰「味譬理」，理肯受乎？

嗜秦人之炙無以異於嗜吾炙

言長之、嗜之皆出于心也。

言長、嗜皆出于心，則嗜食心得主，敬長心不得主，一在内，一在外，仍是兩事。此但以「嗜」字當「愛」字，就仁内以辨義外，謂仁愛在内，以能分彼我，與敬長異耳。今就嗜炙言之，則秦、我不分，一若楚長與吾長之了無所別。然則仁愛在内，亦概乎未可定也，何義外也？

冬日則飲湯夏日則飲水

此亦上章嗜炙之意。

嗜炙不分秦、我，而此分冬日、夏日，則正相反者。乃註作同意，固已無理。且使難者曰：冬則飲湯，夏則飲水，果在外非由内也。何以解之？此承敬叔父、敬弟一問，謂叔父與弟不同，而敬則同者，以在位故也。今湯與水不同，而飲則同者，則亦以時在故也。位能易敬，時能易飲，將所謂食色性者，亦未嘗不在外矣，而況于義乎？嗜炙是同嗜，此是異飲。嗜炙以仁内駮義外，此以義外駮仁内。截然不同。

四書改錯七

蕭山毛奇齡字大可，又晚晴。稿

井田錯

一夫百畝

一夫一婦佃田百畝。上農所收，可供九人，其次用力不齊。故有此五等。

一夫一婦焉能佃百畝？雖曰周田尺步減短，然未有大減至十七八者。此義至今未解也。若農夫五等與《王制》同，然亦未有實明其數者。考《周官·遂人》，以上、中、下地分作三等，而鄭氏註《周官》則又依《禹貢》則壤之法，以厥田上上至下下分作九等。實則《周官》三等已包五等，其祇取中下者，以爲下劑致甿，取易爲力者以爲之準也；《禹貢》九等亦不越五等，其不盡下逮者，以下地任寡，無以致養，所謂因任教墾，必從其可均者以爲之則也。故即以《周官》三等計之：上地家七人，可任者家三人，此即《孟子》「中食七人」也。曰「家七人」，則老幼男女共之矣。曰「可任者家三人」，則七人之中一爲家長，即一夫也，其餘六人中，分之以三人任力，而以三人當老幼婦女之數。則佃田不止一夫，而餘皆得所養矣。由是而推之，中家六人，即《孟子》「中次食六人」者，下家五人，即《孟子》「下食五人」者，或以二人半任力，或以二人任力。而七人、六人、五人之外，倘有餘子弟，即爲餘夫。則一夫佃田，不過治二十餘畝，與餘夫等，而佃田之夫皆得計老幼男女

寡多而受田之上下。然且此任力之人，倘有餘力，猶許請田以益之，若餘夫然，所謂彊予任甿者。而任力之人力倘不給，則閒民傭作皆許僱賃，所謂轉移執事者。則上與上次皆可類通，而下下三等亦從此而推見之。其可爲班禄準者，以爲一夫任力之所養，蓋若是其有等也。古制有難明而尚可約略者，此也。

張文楚曰：《王制》周以古八寸爲尺，今官尺十寸，其度畝之尺亦減二寸，與周尺等。而周制六尺爲步，步百爲畝，今亦六尺爲弓，弓二百四十爲畝。則周之二十五畝，祇當今一十一畝零，一人任之，何歉乎？

夏貢商助周徹

夏時一夫受田五十畝，每夫計其五畝之入以爲貢；商人始爲井田之制，以六百三十畝之地畫爲九區，區七十畝，中爲公田，其外八家各授一區，以助耕公田；周時一夫受田百畝，鄉遂用貢法，都鄙用助法。

井田創于黄帝。若謂商始爲井制，則《虞書》禹「濬畎澮」、《論語》禹「盡力溝洫」與《詩》「維禹甸之」、《春秋傳》少康「有田一成，有衆一旅」皆不可通矣。況《王制》「畝百爲夫，夫三爲屋，屋三爲井」，舊云夏、商之制。商果畫井，未有不限九夫而限六百三十畝者，不知何所據；而斷作商人始爲此，又可怪之甚者也！乃宋儒極重井制，而制實不明。同是一井，而五十、七十，每代必變；同此一夫，而受多受寡，以時損益。端是何

説？ 有謂夏、商人稠，至周反稀，此固悖誕不足道。 有謂夏地初開，至商、周而漸闢者，則《禹貢》明云「其藝」，云「作乂」，雖下下之土，亦且十三載而同入九賦，豈有地平天成，越千年而始任墾者？ 此豎語也！ 如謂畝賦不齊，夏税五十，商税七十，至周人而盡税之，則《春秋傳》「藉而不税」、《王制》古者什一而不税，即孟子亦云「耕者助而不税」，而謂畫井之始反税畝乎？ 若謂田有畇有萊，夏百以五十爲萊，商百以三十爲萊，則地分九等上下不並甽、汙，萊不聯洫。 其所謂一易再易者，謂一歲藝此，一歲藝彼，謂之易。 未聞百畝一區而半畇半萊、七十畇而三十萊，天不生此土，人不能畫此地也。 然而改溝澮，變疆界，更封易域，勢亦甚難。 是必有一定之法，彼此俱通者。《周官·遂人》職以任力多寡爲受田上下之準。 夏之一夫，則以家二人爲率，一正一羨，祇受田五十，而其餘五十則以餘子弟受之。 非然，則以他餘子弟受之，而統名一夫。 其在殷，則以家三人爲率，一正二羨，受田七十五。 大抵任力必四夫之一。 祇云七十者，舉成數耳。 其餘二十五，則以一餘夫受之。 如此則無事改畫，而夫家受田亦並無多寡之偏。 所謂易代更制，有損益而無變亂者，豈非千載長夜一良法與？

餘夫

程子曰：「一夫上父母、下妻子，以五口、八口爲率，受田百畝。 如有弟，是餘夫也。 年十六，別受田二十五畝。 俟其壯而有室，然後更受百畝之田。」

此又自爲典制者。 周制受田分三等，古分九等，並無以五口、八口爲率之制。 且餘

夫不止弟也。上家七人，以本身與三人任力外，若有餘子餘弟，皆是餘夫。中家六人，其任力者二人半，下家五人，其任力者二人皆然。故有子餘夫，有弟餘夫，有外餘夫，有內餘夫。外者，七、六、五人之外是也；內者，三人、二人半、二人之中，有食不足而力有餘者，亦受餘夫田是也。凡此餘夫，其受田皆以二十九以下爲率，並未有限十六者。古三十受田，《漢志》云「二十受田，六十歸田」，此「二」字是「三」字之誤。《內則》註「三十受田」，何休、賈公彥輩皆謂二十九以下任其年力受餘夫田，何曾以十六限之？

宋儒每自爲禮制，而程氏尤甚。如創《濮議》曰：「舜不尊瞽瞍，光武不尊南頓君。」徧考《尚書》、《後漢書》諸書，並無此說。以致嘉靖議大禮流禍數世。嗟乎！學古入官，議事以制，讀書者可不慎與！

學校錯

校　序　庠

皆鄉學也。

此是國學以下鄉、州、黨三學之名，不得曰鄉學也。國學下原有四學：一是鄉校，《春秋傳》鄭人欲「毀鄉校」是也；一是州序，《周禮》州長「以禮會民于州序」是也；一是黨庠，《學記》「黨有庠」是也；若其一家塾，則四閭爲族，合族一百家而置塾焉，此不及者，略焉耳。至分夏、殷、周三代，則周因夏、殷之制而取之爲鄉、州、黨之名，所謂周備三代之學者以此。

郊社錯

郊社禮

郊，祭天。社，祭地。不言后土者，省文也。

郊有數郊：南郊祭天，北郊祭地，四郊祭五方、五帝。然總以上帝概之。故此郊祭內兼有地示並方示爲言，不止祭天也。若社，則祇祭土示，其云上帝，正包舉之文。而朱註襲鄭註，謂社即地神，錯矣！周禮祀地于方丘，《祭法》「瘞埋于泰折以祭地」，地即在郊中見之，並不是社。雖曰「社所以神地道」，亦但曰地之類耳。至欲以后土當地社，則地原有稱后土者，如《春秋傳》「君戴皇天而履后土」、《武成》「敢昭告于皇天后土」，然此是社不是地。如謂社可名后土，則社自有神，自有社主。后土、后稷，則又以人鬼之爲土穀神者而寄于其中。相傳后土是共工氏之子勾龍，爲土官；后稷是厲山氏之子農，爲農官。故社主之外，復立二人神以佐之。而謂社即后土，不錯中錯乎？

變置社稷

變置，毀其壇壝而更置之。

此當云毀其社石而更置之。社石，社主也。古五方、五帝、五土、五穀自本神外，皆有人神爲副倅，如后土、勾芒類。故舊時變置之法，如云顓帝以來用勾龍爲社神、柱爲稷神；及湯有七年之旱，則以棄易柱，此變置法也。戰國去古未遠，必有可易之人神，今不可考矣。但神依于主，亦第改其主石，

而神位自易。若毁壇壝，不過改神所棲止之地，于神無與。且「變」誠有之，「置」于何有？

問社

古者立社，各樹其土之所宜木以爲主也。

哀公問立社之義，而宰我以社名答之，謂名立而義在其中，樹松名松社，樹栗名栗社，與後世稱櫟社、枌榆社同。故即以周言之，樹栗其名，而使民戰栗則其義也。但當時有《齊論》本，以「問社」作「問主」，謂問宗廟之主。《春秋》文二年「作僖公主」，《公羊》謂「虞主用桑，練主用栗」，而何休、杜預俱引《論語》「夏后氏以松」三句證之，此異説之可勿道者。乃《周官・大司徒》職有云「田主各以其野之所宜木，遂以名其社」，與宰我答社意合，故孔安國引其文以註《論語》。而《集註》乃狃《周官》「田主」、《齊論》「問主」二「主」字，以爲此必用其木作社主者，遂增其文曰「以爲主」。然而錯矣！「問主」是問廟主，「田主」是先嗇、田正二神，不立主而依樹以爲神者，且田主不得云社主也。若社主，則古皆用石，無用木者。

社暴露，故用石不用木。唐議主製，引《吕氏春秋》及鄭玄義皆如此。且古軍禮有載社車，《左傳》陳侯擁社見鄭子産，恐石重難移，因有限石一尺六寸之製。今明末啟、禎間，嘉興姚士粦作僞《於陵子》，有云「以木爲社主，則尊之；爲淖履，則賤之」，公然戰國孟子時有木社主。但知讀《集註》，而不知其爲經禍一至此，嗟乎！傷已！

張文楚曰：《白虎通》引《尚書》逸篇，

有「大社惟松，東社惟柏，南社惟梓，北社惟槐」語，宰我所答自有所本。若《齊論》廟主，係漢安昌侯張禹所授本，豈可爲據？

禘嘗錯

禘

趙伯循曰：「王者之大祭也。王者既立始祖之廟，又推始祖所自出之帝，祀之于始祖之廟，而以始祖配之也。成王以周公有大勳勞，賜魯重祭，故得禘于周公之廟，以文王爲所出之帝，而周公配之。然非禮矣。」

禘有三：一大禘，五年之祭；一吉禘，三年諦廟之祭；一時禘，「夏曰禘」是也。祭所自出亦有三：一禘祭始祖所自出；一庶子王自立四親廟，而祭所自出；一別子作大宗者，不敢祖天子而祇父天子，得立父天子之廟于其國，亦謂之祭所自出是也。周以周公爲別子立作大宗，名魯曰宗國，乃不敢祖王季而祇父文王，立文廟于魯，名曰周廟，亦名曰出王廟，得用天子之禮樂。故八佾《雍》徹，文廟所用，以《雍》詩原祭文考故也。然而此名宗祭，不名禘祭。禘祭不立廟，而宗祭立廟。周但立嫄廟以棲嚳主，而魯立文廟。禘祭用前代禮樂，而宗祭稍減。周太廟用六代之樂，而魯祭周廟止用四代。則明是宗祭，不是禘祭。而後此以祭所自出，宗、禘無別，遂冒宗作禘。且駕言周公大勳，成王賜而伯禽受，則僭越之中又誣妄矣，故夫子嘆之。若其云「既灌而往」者，非灌後神降始不欲觀。凡祭自安主迎尸，神已早降，豈待裸鬯？祇《祭法》祝告某事，必在既灌以後、薦獻以前。未灌之時，不知何祭。及祝告分

明，然後知是禘事，不是宗事。則魯有禘乎？故不欲觀。此禮久不明，在漢儒論説雖多踳駁，然尚有蹤蹟可尋，至宋漫漫矣！

孔安國註以閔、僖逆祀爲不欲觀，則祧主昭穆無關禘事，且孔子助祭在定十四年，而定之元年即已改閔、僖之祀，簡書、策書俱載之。以漢孔氏之學猶稱逆祀，故知《註疏》未足據也。若《集註》不識魯禘，且引趙氏註並不識禘。按禘本名祫，凡存廟、祧廟，皆合祭于太祖。故《商頌》大禘有玄王、相土諸遠祧，《周頌》大禘有烈考、皇考諸親廟，《韓詩外傳》所謂「存廟毀主，皆升合食」者。惟後漢張純謂有毀主而無親廟；鄭玄則謂遠祧合食而親主祇分食文、武之廟，舊儒多議其非是；至唐陸淳始造爲始祖、出祖一正一配之説，而趙氏襲之，此大無禮者；乃朱氏反引爲據，且曰以始祖配祭而不及群廟之主，不敢褻也。則群廟合食正是祫，正是大饗，而反以爲褻，尚可議禮乎！

禘嘗之義

禘，王者祭所出之大祭。嘗，秋祭也。

此禘是時祭所云「夏曰禘」者，故可與秋嘗對文。若大禘，則既非對偶，且是大饗，即在宗廟之禮中，再出則複矣。《祭統》曰：「礿、禘，陽義也；嘗、烝，陰義也。故曰：禘、嘗之義大矣。治國之本也，不可不知也。」《仲尼燕居》曰：「郊、社之義，所以仁鬼神也；嘗、禘之義，所以仁昭穆也。明乎郊、社之義，嘗、禘之禮，治國其如示諸掌而已乎！」皆與《中庸》同文，然皆指時祭言。

四書改錯八

蕭山毛奇齡字春庄，又名甡。稿

禮樂錯

凡禮之雜入于他條甚夥，如朝廟、喪祭、郊社、禘嘗、器用、衣服、井田、學校類，俱是禮制，此不復載。

宗國

滕與魯皆文王之後，而魯祖周公爲長兄，弟宗之，故滕謂魯爲宗國也。

此由不識宗禮而臆解之者。宗國，大宗之國也。諸侯不敢祖天子而自爲之宗，祇以大宗稱宗國，而其餘同姓諸國皆稱小宗。但大宗以別子爲之，皆天子、諸侯之次嫡弟；無次嫡，則長庶弟立爲宗子，即大宗也，以分爲別宗，故稱別子；其再有諸弟，則小宗矣。故《春秋傳》以管、蔡、郕、霍、魯、衛、毛、聃、郜、雍、曹、滕、畢、原、酆、郇共十六國爲文王一宗，專以魯爲大宗之國，而十四國爲小宗。若晉爲成王之宗，鄭爲厲王之宗，吴與虞爲太王之宗，則但爲同姓，非同宗矣。故此「宗國」二字，在趙註、朱註俱不識宗禮。而趙註猶存一「出」字曰：「滕與魯皆出自文王。」此即《大傳》「宗其別子之所自出」之「出」，原是宗禮中字，因之魯祭所自出，立文王之廟，名出王廟。而朱註改「皆出自文王」爲「皆文王之後」，則即此一字，亦餼羊亡矣。然且曰周公爲長，夫以世次言，則伯邑考爲長嫡，武王、管叔爲次嫡，不及周公；而以宗法言，則

武王以次嫡而爲君宗之宗，管叔受誅國除，遂立周公爲大宗，然故次嫡，非長庶也。今稱曰長，則直以現在同姓爲齒序，而全非宗法。況曰滕以兄爲宗長，故稱魯宗國，則宗國爲同姓所共稱。《國語》舟之僑曰：「宗國既卑，諸侯遠已。」子貢見公孫成曰：「利不可得，而喪宗國。」並非滕國兄長之謂。而《大全》引朱氏説，猶諄諄以滕言之。則直曰不識宗禮，豈冤誣乎？

射不主皮

《鄉射禮》文：皮，革也。布侯而棲革于其中以爲的，所謂鵠也。科，等也。古者射以觀德，但主于中而不主于貫革。

射雖講武較力，而亦以習禮。故射有三等：一是禮射，《周官》鄉大夫「以五物詢衆庶」，即鄉射禮也。鄉習射以禮，詢以五物：一和，二容，三主皮，四和容，五興舞。主皮者，中質也。射原期中質，而不專在此，苟容體比禮，其節比樂，即不中質亦合禮，猶今曰架子好也。此不主皮也。一是力射，即主皮之射，《尚書大傳》所云澤宫校餘獲者。凡虞田所獻禽，備祭已足，取其餘者較射澤宫而分獲之。此則五物所必周者，既比禮樂，又期中質。雖仍習禮，而但以主皮名之，所謂力射也。若其一武射，則專主貫革。禮射張侯，力射張獸皮，而武則不張侯，亦不張獸皮，但取甲革而貫之。《周官》所謂「甲革椹質」，言以甲革爲樹質。甲者，《左傳》「楚使潘尫之黨蹲甲而射穿七札」是也。革者，《弓人》職以甲盾爲革，《國語》「三革之射」，韋昭曰「三革，甲、胄與盾是也」，則是貫革武射，與主皮力射截然兩科。而以主皮爲貫革，則

于聖經「科」字已貿亂矣。況皮不是革，棲皮爲鵠，亦不是棲革爲鵠。凡棲皮之法，謂以布爲侯，而但綴皮于布中以爲質。質者，鵠也。是以棲熊皮者爲熊侯，棲豹皮者爲豹侯。侯以弓定尺，而三分侯之尺以爲正，其棲于正中爲質者祇四寸耳。以四寸之皮而去毛存革，則熊虎安辨？乃欲以貫革解主皮，而先註皮曰革，改棲皮爲棲革，其用心良苦，然而改禮、改字、改制度，註經何用矣！故此當認實皮字。力射張皮，然但主着皮而不主達皮；禮射則皮祇在質，苟着皮則必中質。然而猶不必然者，爲主皮是力射，不同科也。此係古語，故夫子引之，《鄉射·記》亦引之。但《記》曰「禮射不主皮」，禮射連文，《集註》既引《禮》文，則禮射不宜脱「禮」字。且此是《記》文，非《禮》文，《記》與《禮》亦有辨。

《春秋傳》孫林父使庾公差追公孫丁，而丁爲差師。差曰：「射則背師，不射爲戮。我爲禮射乎？」註曰：「禮射，不求中也。」然則射不主中，在《春秋》有行事矣。

繪事後素

繪畫之事，後于素也。《考工記》曰：「繪畫之事，後素功。」謂先以粉地爲質，而後施五采，猶人有美質，然後可加文飾。「甘受和，白受采，忠信之人，可以學禮。」苟無其質，禮不虛行。此繪事後素之説也。

此又引經而誤解者。《考工記》云「畫繪之事，雜五色」，五色即五采，謂青、赤、黃、白、黑也。又云「畫繪之事，後素功」，素功者，白采之工，謂凡布五采，必先布四采，而白采在後。語云「皦皦者易汙」，恐漬汙也。

此與《禮器》「白受采」不同。《禮器》「白」是質地，《考工》「素」是采色，質則白采不並施，何論先後？但施采則白受之已耳。今白即是采，則孰先孰後，自有一定。乃以質地不繪之白，引之斷五采後繪之素，已乖反矣。且此係大禮，非可以「粉地爲質」數語自解説也。虞廷倡十二章之制，而三代遵之，因之有畫繪之事，以日、月、星辰等六章爲上衣作繪，以宗彝、藻、火等六章爲下裳作繡，而總曰繪事，以繡亦需繪也。乃《虞書》又曰「以五采章施于五色」，謂繪繡之隙，必先布五色，而始加繪繡。其在衣，則東青、南赤、西白、北黑、中黄；而在裳，則青與赤間，赤與白間，白與黑間，黑與黄間。而章施之者，則必先布青、赤、黑、黄四采，而後以白加之；即相間者，亦必先施赤之次白與間，與黑之次白與間，而後以白分成之。則此「後素」字，夫子實隱括五服五章、唐虞三代諸禮文而發爲此言，何可漫然無一據而草草武斷如此？

惟素在後，故素即可爲絢也；惟素在後，故天敘、天秩皆後起也。

送往迎來

往則爲之授節以送之。來則豐其委積以迎之。

符節、委積俱有送、迎。《夏官・懷方氏》掌來遠方之民，而達節以送迎之，且治委積以續食往來；《地官・遺人》掌委積以給往來之用。是節與委積往來迎送俱有之。乃無端分屬，使來者無憑，去者無食，錯禮而已。

君命召不俟駕行矣

急趨君命，行出而駕車隨之。

此鄭註之無理者，而註又襲之。經文「行矣」者，謂走、趨也。猶君召三節，二節以走，一節以趨也。若「行出」，則祇出門矣，豈出門後仍駕車耶？抑走趨而車隨之耶？且「不俟駕」，以駕必需時，不能俟耳。若依然駕車，則馳車與急足等矣。且「隨之」何爲也？《玉藻》：「君召，則在官不俟屨，在外不俟車。」夫屨則安隨之？

疾君視之東首

東首，以受生氣也。

此又襲鄭註、包註而錯者。《玉藻》「君子之居恒當户，寢恒東首」，不止視疾。然而視疾不變者，以室制尊西。君苟入室，必西負東向，首之東，亦以示面君意也。若生氣，則何時不可受而必于此際受之？

三家者以雍徹

魯安得用天子禮樂？成王之賜，伯禽之受，皆非也。其因襲之弊，遂使季氏僭八佾，三家僭《雍》徹。朱氏曰：「這《雍》自是不當用，便是成王賜周公，也是成王不是；若武王賜之，也是武王不是。此詩自是文王之樂歌，他人用不着，武王已用不着了，何況更用之他人？」又曰：「使魯不曾用天子禮樂，則三家亦安得用之？」

讀至此，則真是不讀書，可笑之甚！人須讀六經，既讀六經，須知六經有是非、有得失，若不加明辨，則一部《春秋》，其失于《公》、《穀》者十之七，失于《儀禮》、《周禮》者十之二，失于《禮記》者十之三，與不讀等矣。

《明堂位》係《別録・明堂陰陽》與《王史氏記》中之書，原非劉向所校百三十篇與東漢所傳三十六篇《禮記》舊本，相傳馬融所增入。其云成王賜周公以天子禮樂，而伯禽受之，前儒早有知其非者。若《祭統》云「賜魯重祭」，《禮運》云「郊禘非禮」，則郊之非禮，是錯認魯孟春之郊爲日至之郊，並非魯罪。禘之非禮，則魯原有宗子出王之祭，而其後溷之作大禘出王之祭，實流漸使然，並非先王之賜。此《禮記》謬誤固不待言。今《雍》徹之僭，註既知文王之詩決不宜用之他王，則《春秋》策書明見《左傳》，急宜于策書中討其根氏，而乃東扳西拽，成王不是，武王不是，千秋冤案，何時得白？不讀《春秋傳》吴子壽夢卒，魯襄公哭周廟乎？夫周廟者，文王之廟，即出王廟也。魯何以有出王廟？《禮》以爲宗子立國，不敢祖天子而得父天子，因之宗國別子當立一繼所自出之王爲百世不遷之廟，名出王廟。周公者，固武王母弟，文王之別子，而有周開代之宗國也。宗國宜立出王廟，而魯所自出實惟文王，則此《雍》徹者，原即以文王之詩用之祭文王之廟，有誰不是？毋論武王、成王並不曾賜，並無不是處，且亦未嘗錯用也。其有錯用，有不是，自必有説。乃曰向使魯不用，三家亦安得用之，則終是臆斷，非知就裏者。亦思魯何以用《雍》徹。魯祭文王，則配之者周公也。周公配文王，同用《雍》徹，而其後周公太廟亦即以同用之樂用之，而于是兩昭兩穆，凡後之魯君，皆合廟同用。則是魯之用《雍》徹，實由祭文王而展轉沿誤，原不必有賜之而受之者也。然而魯用之，三家何以亦用之？世第知魯是宗國，而不知三家亦宗家也。周公爲文王別子，而三家即魯桓別

子；魯立文王廟，而三家當立魯桓廟，名爲公廟，《禮記》所云「公廟之設于私家，非禮」者，此正三家立桓廟之證。是桓廟《雍》徹，三家安得不《雍》徹？蓋三家之堂，非三家祖廟，即桓廟也。若是祖廟，則《禮》「大夫祭三廟」，未聞三家、三大夫可合一廟者。然且三家三祖，慶父與叔牙並受國誅，即一葬一祭，亦必力請于公朝，而然後許之，何得顯然與季友並坐饗天子禮樂？況繼此而降，將必孟獻子、叔孫戴伯輩皆用《雍》徹，此又笑話也。祇三家之堂既是桓廟，則三家共之，焉得又有季氏之庭？豈桓廟之外季氏又別有廟庭耶？又豈季獨僭八佾，三家則同僭《雍》徹耶？此亦千古夢夢，至今未白者也。不知讀書當識宗法。朱氏不識宗法，誤作《家禮》，至今祠堂家皆以長子長孫爲宗子，大亂典禮。予曾作《大小宗通繹》、《祭禮通俗譜》以辨正之。此魯桓一族，當以季氏爲大宗，而孟孫、叔孫統宗季氏。何則？魯桓四子，長爲莊公，此自爲宗者；其三人當以次嫡爲別子，無嫡始用長庶。而季友爲莊公母弟，則別子矣。別子是宗子，故桓廟立于季氏宗子之家。其以氏族言，則稱三家之堂，以三家分三氏而統爲桓族，即桓廟也；以立宗言，則稱季氏庭，以不遷之廟立于季氏，而三桓之族雖百世皆宗之，亦此桓廟也。桓廟即季氏庭，即三家之堂。舞八佾在此，《雍》徹亦在此。季氏與三家同舞八佾，亦同用《雍》徹，而專稱季氏者，重大宗耳。乃不識宗法，是《禮記》且不能讀，明明《論語》亦且錯註，而欲以制禮，不錯又錯乎！

張文檒曰：宗禮在戰國已不能曉，因有「公廟設于私家，非禮」一語。然在今日，則反賴此一語知三家有桓廟。然則先

生之闡明宗禮，其功豈止在禹下也！若成王賜、伯禽受，在周、秦間已早知不是。故作《吕覽》者又變换其説，謂「魯惠公使宰讓請郊廟」，以致《通鑑外記》亦云「魯惠請郊廟，王使史角至魯止之」，而《路史》直云「王不許而魯自用郊」。總不曉魯用天子禮樂之故，而屢變其説。何況三家僭用，則雖起漢、晉諸儒，亦撟舌矣。是皆從來所未發者，詳見《大小宗通繹》一書。

孔子謂季氏

孔子爲政，先正禮樂，則季氏之罪不容誅矣。

自此言出，而俗儒强解事者，遂謂夫子仕魯但誅少正卯，不先正禮樂、誅季氏，爲有佚罰。此毋論王者圖治，禮樂後興，夫子仕魯無幾時，必不暇及，幾見季氏宗卿可憤然而誅之者？夫子爲三家小司空，始進司寇，顧尚未秉政，與命卿上大夫有間。向使季氏可誅，則當桓子受女樂時，夫子得禁而斥之，不致不脱冕行矣。且八佾之僭不始季氏，前「《雍》徹」條已明言之。季氏以三桓大宗，當立桓廟，桓廟僭八佾，則以魯祭文王廟而展轉相沿，遂致太廟、公廟一概僭用。苟正禮樂，將必追魯先公宗伯如夏父弗忌輩而誅之，季氏不受誅也。且讀書當論世。昭公逐季氏，身反出亡，當時列國聞者皆謂季氏不宜伐；其後哀公仍欲逐季氏，而仍蹈前轍。則其不同于齊、晉篡竊者必有在矣。況聖賢行事，與宋儒所説毫厘不合。魯人獵較，孔子亦獵較。假使孔子正禮，何難拘獵較者而誅之？乃其所先者祇正祭器，未嘗誅一魯人也。宋人好責人，並不責己。宋儒何嘗不仕？宋胡安國與秦檜同朝，不惟不誅檜，且從薦檜；而其子胡寅、胡宏則

又爲檜所薦。夫二程不誅王安石，三胡不誅秦檜，而責夫子討陳恒、誅季氏，大非平情之言也。錯也！

獵較

趙氏以爲田獵相較，奪禽獸以祭。張氏以爲獵而較所獲之多少也。二説未知孰是。

此則趙氏是而張氏錯者。《月令》：「山林藪澤，有能田獵禽獸者，野虞教道之；其有相侵奪者，罪之。」則獵原有角奪一道，故較讀作角。《集註》不識典禮，重疑「奪」字，因引張氏説以參之。不知田獵禽獸，必較多少，謂之較獲，未有虞田供祭而不較獲者。即尋常禮射，並不獵獸，猶名中作獲，有視獲、釋獲、算獲，比較其所中之數，況虞田乎？故《尚書大傳》有頒餘獲之射，謂虞田獵禽取備祭物，而以所備之餘較射于澤宮而分取之。夫餘獲尚較，豈獻獲而反不較？錯矣！

張文黻曰：較餘獲時，重澤宮所射，而不重虞田。有云澤宮中，雖虞田不中也取；澤宮不中，雖虞田中也不取。夫虞田有中、不中，向非較而何由知之？

孔子先簿正祭器不以四方之食供簿正

先以簿書正其祭器，使有定數，而不以四方難繼之物實之。夫器有常數，實有常品，則其本既正，獵較將久而自廢矣。

信口説書，未嘗不快，而實無可通。據云「正其祭器」，是何祭器？「器有常數」，是何等常數？魯雖季世，然周禮在魯。夫子入太廟，猶每事必問，豈有數百年宗器而夫

子一人可改正者？此須認「器」字。鼎、俎二器，全以尊卑爲等殺，如所云三鼎、五鼎者，既無增減，何容更定？而獨于大祭則無加鼎，而有加俎。如所云「鳥獸之肉不登于俎」，則君不射，是俎原得備鳥獸之肉，可加一鳥俎，加一獸俎。然而加俎名肵俎，非正俎也。先簿正器，則但登正俎，而肵俎殺焉。所云正者，正其器而無加器也。不特此也，《禮》云「鼎俎奇而籩豆偶」，加俎必鳥、獸者，正俎與鼎同，或三或五，必加二而仍爲奇，否則偶矣。若加籩加豆，必以四累加。原有野牲田禽如麋臡、鹿臡、雁醢、兔醢之類可以四加者，而今並以四殺之。《禮》所云「饋食之後，薦用籩豆」，亦祇用正籩、正豆，而加無與焉。如此，則第遵舊禮，有整頓而無更改，田禽角奪，不止而止。孔子正器蓋如此。

若四方之食不供簿正，則另是一事。今謂先正祭器，不以四方之物實之，則方物與田禽何涉？君却千里馬，而國廐所畜仍須供用。譬之禁火而閟水，防掌火者不喻也。此四方之食，是《禮器》所云，大饗所須，四海九州之美味如青州蟹胥、荆州鱃魚類，仍爲二加四加所用，蓋加無限數。既加野牲，復加方産。而此並方産而亦去之。趙註原云惟恐方物難給，仍藉田禽補其乏，則獵較不免。故並正及此。此亦從來未解者。

章大來曰：《月令》「天子厲飾以獵，命主祠祭禽于四方」，即《司馬》職所云「羅弊致禽以祭祊」者。凡季秋、季冬，皆得雜用所獵之禽，鹵列報享，謂之方祭。此四方之食，即指四方之祭。言既正祭器，又不以方祭所食供簿中所正之器。亦異説之近禮可參見者。

成於樂

樂有五聲十二律，更唱迭和，以爲歌、舞、八音之節。朱氏曰：「人聲有高下，聖人制五聲以括之；五聲又有高下，聖人制十二律以節之。五聲高下，每聲分十一等。如黃鐘爲宮，則太簇爲商，姑洗爲角，林鐘爲徵，南吕爲羽；還至無射爲宮，便是黃鐘爲商，太簇爲角，中吕爲徵，應鐘爲羽。然而無射之律只長四寸六七分，而黃鐘長九寸，太簇長八寸，林鐘長六寸，則宮聲概下，而商、角、羽三聲不過。故有所謂四清聲者，夾鐘、大吕、黃鐘、太簇是也。蓋用其半聲，謂如黃鐘九寸只用四寸半，餘三律亦然。如是則宮聲可以概之，其聲和矣。看來十二律皆有清聲，只說四者，意其取類之多者言之。」

樂有五聲十二律，人人知之。然亦須一考究何者是五聲，何者是十二律，可歌者否，有曲調者否。乃曰「更唱迭和」，則開口便錯。五聲宮、商、角、徵、羽，是五層無字句之聲；十二律自黃鐘至應鐘，是十二層無字句之竹管。既不是歌，又不是曲調，焉能唱和？聲不能唱之，而使律和；律不能唱之，而使聲和。聲與聲、律與律又不能自相唱和，況更迭也。乃又曰「以爲歌、舞、八音之節」，則錯之又錯。夫歌是歌，舞是舞，八音是八音，原不當連言之。即連言之，亦不得共下一「節」字。歌、舞有節，八音是樂器，有節乎？且歌、舞非五聲、十二律所得節也。毋論聲律爲樂本，不當節樂，實亦不能節。凡樂歌曲調，其歌之高下、曲調之轉圜，必辨五聲；而轉圜高下，中之下可爲高，高可爲下，相周旋以至于盡，則必辨十二律。是樂歌曲調，非五聲、十二律必不能成。而及乎調成而爲曲，曲成而爲歌，歌成而爲樂，而五聲、十二律于樂歌曲調中毫釐不見，不惟無名體，並無影響，則謂歌爲聲律節猶且不可，而可曰聲律是歌節乎？至于舞，則歌有歌

曲，舞有舞曲，舞者不歌，歌者不舞，但以舞曲與舞者兩相照應而自爲節湊，聲律不節也。若八音，器也。器節樂，樂不節器。然且器之節樂，亦止革、木二器，如所稱柷與應鞉與搏拊者，而他皆不然。絲竹與匏皆有轉聲，是倚歌之器，漢後稱倚歌，古稱依歌，《尚書》「聲依永」是也。倚則不節矣。即金、石二器，原是專聲，然金石尊而不爲樂節，而至于編鐘、編磬，則反轉其聲而爲倚歌之用。土則塤、敔二器，一倚歌而一止樂，無節樂者。是器亦且不全爲樂節，況節器也。

乃又曰「五聲有高下，聖人制十二律以節之」。夫既以五聲、十二律同爲歌、舞、八音之節，而此又以十二律爲五聲之節，何解？然且曰「五聲高下，每聲分作十一等」，夫聲無所爲分也，即分之，亦無所爲十一等也。從來五聲是五層，即是五等。橫聲千萬聲有餘，而竪之而爲層聲，則天五地五定數，周五而止。苟欲加聲，必從五聲再周之，而周至七聲、九聲、十二聲，則又止。此猶橫屋可徧寰寓，而竪之而爲浮圖，則五層、七層、九層、十二層，不能上矣，此定數也。今歌有五聲，宫、商、角、徵、羽也，然而歌聲之低仰抗墜，必再周五而上，而于是第六聲即第一聲，第七聲即第二聲，第八第九聲即第三第四聲，共九聲，而十聲已不能上。因之一、二、三、四所稱宫、商、角、徵者，而六、七、八、九與之同聲，而其聲稍清，謂之清聲。古樂所稱四清聲者，曰宫清、商清、角清、徵清，而羽則難上而不之及。以五等之聲而止加四等，此本聲之所以有九等聲也。若五聲而加二變，則宫、變宫、商、角、徵、變徵、羽，共七聲，即七等聲。而低仰抗墜，再周七而上，連四清與變宫清，合得五清，唐樂所稱十二清

聲者，共十二聲，而十三聲則仍不能上焉。此出調之聲之所以有十二等聲也。然則五聲五等，加二變二等，合而爲七聲，則七等。推而至于九聲、十二聲，則九等、十二等，是一聲一等，從五聲而遞周之，得十二等，非一聲分十一等也。且是十二，非十一也。若十二律之非聲節，則正以五聲合九、四、二、七，共有十二聲，而無所依託，于是又造十二律，且立十二名，陽六陰六，通五聲七聲之再周者，而遞轉而分配之。以下作高，又以高作下，可爲正清諸聲之表準。是十二律所以傳五聲，非所以節五聲也。

乃其以十二律配五聲，又無不錯者。據曰「黄鐘爲宫，太簇爲商，姑洗爲角，林鐘爲徵，南吕爲羽」，則全非配法。夫六律六吕陰陽相間，此在《明堂》、《月令》尚能言之，五聲相周，猶四候相轉。豈有陽不禪陰、陰不禪陽，以辰月承寅月、酉室接未室，而可以講四時，定十二室者？今以太簇禪姑洗，則爲律從律；以林鐘禪南吕，則爲吕從吕；以姑洗禪林鐘，則爲間非所間。此《史記·律書》定數之學，與聲律無當也。乃又云「還至無射爲宫」，則又還宫矣。雖《禮運》、《周禮》祇有還宫名，而其法不傳，然而五聲之旋轉有定層，十二律之周環有定次也。據云「無射爲宫」，則當云應鐘爲變宫，黄鐘爲商，大吕爲角，太簇爲徵，夾鐘爲變徵，姑洗爲羽，而乃曰「黄鐘爲商，太簇爲角，中吕爲徵，南吕爲羽」，是二變全亡，七聲已缺，陰陽正間，了不相顧。以杜撰之商、角，而又取《史記·律書》定數之徵、羽以續之，可謂還宫乎？

且又算管長短，謂「無射管長四寸六七分」。夫無射管長四寸八分，今曰「六七分」，則已非無射管矣。然此「六七分」，亦須指定

六分耶？抑七分耶？七分則管數所無有。若六分，則應鐘爲四寸六分，幾有算無射管而以應鐘管當之而可筆之于書者！乃又謂黄鐘管長聲下，須作清聲以和之。毋論還宫可以低作高聲不概下，即下，亦豈清聲所能和者？且清聲即其聲也。因五聲衍曲，五層不足，因再周五層，而以所周之宫、商、角、徵四層高于前而清于前，謂之四清聲。惟羽聲太高，不能有清，故古有清宫、清商、清角、清徵，而獨無清羽。是清宫即宫聲，清商即商聲，既不全高，亦不概下，無所容和也。乃又不曉四清是四聲之清，而以夾鐘、大吕、黄鐘、太簇爲四清。夫夾鐘、大吕，律也。明曰四清聲，而爲四清律，可乎？俗樂不辨聲與律，曾以律名清，立管笛色，而究回舛無用者。然且曰「看來十二律皆有清聲」，夫還相爲宫，則十二律原皆可爲清，然仍是宫清、商清，非黄鐘清、太簇清，是聲清，非律清也。今曰律皆有清，此與宋崇寧道士疑調亦有清，直造四清聲附廿四調後，不同一笑話乎！

且曰半聲即清聲，《周禮》「鳧氏爲鐘」，有以律計自倍半之説，因之論聲者必及半聲。然説者謂半聲即變聲，謂變宫在宫、商之間，變徵在徵、羽之間，皆半聲也，故舊且有以變半聲轉爲言者。若謂黄鐘九寸，而以四寸五分爲半聲，則俗説亦俱有之，然亦大無理者。本以黄鐘聲下，將取四寸半之高聲以和黄鐘，而其所和者又是四寸半之應鐘，應鐘可和黄鐘乎？夫黄鐘還宫，未嘗不和，且和必取其律不齊而聲齊者以均等之。若兩聲之間雜以半聲，則爲嫌聲。嫌聲則出調矣，出調安可和也？

文輝曰：宋人好言樂，然信口杜撰，

不顧是不是，一地説去，而樂亡矣！　蔡氏作《律呂新書》，特載之《性理》，以爲絶傳；明代大司馬韓邦奇力闡其説，致世宗朝郊廟宮懸日改，鐘磬無一不錯，不得已請特設一燈揭之旛竿，以爲樂作止之候，當時有無聲之樂之誚。何可訓也！　若聲律原委，確有考據，詳見《皇言定聲録》、《竟山樂録》諸書。

又曰：漢樂遺器有四清鐘、四清磬，而宋集賢校理李照以爲鄭、衛樂而請去之，故蔡氏《新書》祇謂有半聲而無清聲。朱氏所云，則襲五代王朴及蔡氏而爲説者。然一往䮞駮又如此！

不以六律不能正五音

六律以節五音之上下。

此在「成于樂」已詳言之。六律非節五音之物，祇因五聲統二變、五清，有十二聲，必造十二層之管以合之。故《虞書》曰「律和聲」，言以律合聲，非以律節聲也。然而《孟子》曰「正」，何也？　正者，證也。《論語》「就有道而正焉」，《孟子》「必有事而勿正」，《少儀》「能正於樂人，不能正于樂人」，皆以彼此準合爲證明之解。分言之，則一管準一聲；而合言之，則黃鐘一管而可準宮，可準商，可準角、徵、羽，且可準二變、五清，而爲九聲，爲十二聲。故曰：非十二管，不能準合此五層聲也。正者，準也，亦證也。若作刊正解，則五聲如貫珠，無偏無頗，何容刊之？　至于節，則並無此義。即「正」字，亦無有詁作「節」者。

八佾

佾，舞列也。天子八，諸侯六，大夫四，士二。每佾人數如其佾數。或曰每佾八人，未知孰是。

舞列降殺必以兩，故有八、六、四、二之殊。但列數有定，而列之爲數無定。每列必八人，此列數之定也；然而或八列，或六列，則列之爲數無定也。故八八、六六，本何休之説，而服虔則曰「每佾八人」，此服是而何非者。古佾之爲字，《説文》謂「從八，月聲」，以八爲義；而《集韻》則直謂古文作佾，必以八人著于形，則未有六、四、二可稱佾者。故「天子八佾，諸侯六佾」，《春秋》傳文也。乃傳又有鄭賂晉侯「女樂二八」之文，即秦賜由余，亦曰「女樂二八」。向使佾數如人數，則二八者，四四耳。其不稱四四而必稱二八，則舞列必八，而舞數之必不如人數，斷可識矣。且舞列與軍行等。軍連卒伍，伍伍爲行；舞招八風，八八爲列。不伍不成行，則不八不成列。若如杜氏云舞位必方，故四四、六六以方爲準，則舞有行綴，長短廣陿，隨所分合，圜轉且不定，方于何有？朱註無決擇，而《或問》則反襲杜説而詘服説，故並及之。

然後樂正雅頌各得其所

魯哀十一年，子自衛反魯。是時周禮在魯，而《詩》、《樂》亦頗殘缺失次矣。孔子周流四方，參互考訂，以知其説，故歸而正之。

正《樂》非正《詩》，《集註》謂「《詩》、《樂》殘缺失次」便錯。《詩》無所爲殘缺也。雖《樂》本於《詩》，然當爲《詩》時，但有篇章，安

見完缺？惟播之樂章，而殘缺生焉，以樂章有其名而《詩》無其詞，如《小雅》六亡詩是也。然而何從正之？將謂補《詩》是正，則晉束晳曾補亡，不聞束晳曾正《樂》也。以補不是正也，然且補詩補詞句，若補樂章，當補聲音，是以漢、魏樂工猶能傳《鹿鳴》、《文王》諸篇聲律，而六亡必不傳，以樂無徒聲，無字句而求補聲音，雖聖人不能也。況樂章之亡不止于六，嘗以《春秋》、三《禮》考之，《祭統》「舞莫重于《武宿夜》」、《燕禮》「下管《新宮》」、《射義》「諸侯以《貍首》爲節」、《仲尼燕居》「和鸞中《采齊》」，以至《河水》、《鳩飛》、《祈招》、《茅鴟》、《轡之柔矣》，何一非殘缺？而謂夫子之所正在是，則必偏補諸詩，並偏補諸聲而後已，夫子之技于是窮矣。乃不學之徒又謂六詩無詩，恐諸樂章名，總無詩者。夫六詩，笙詩也。考之堂下間歌有笙詩、簫詩、籥詩、管詩，總以匏竹倚其詞。而《象箾》、管《象》，則以箾管奏《維清》詩；「以雅以南以籥」與「見舞南籥」者，則又以籥舞南詩、雅詩。而獨謂笙詩無詩，此非讀書人所言。況將併諸樂章而盡廢之，祖龍已焚書，何論殘缺？

又況《樂》章有失次，《詩》無失次。《詩》每首自爲起訖，有何次第？《卷耳》列于《葛覃》前，無不可也。惟樂章則動有聯合。如《鹿鳴》之三，則必聯《鹿鳴》、《四牡》、《皇皇者華》三詩；《鵲巢》之三，則必聯《鵲巢》、《采蘩》、《采蘋》三詩。此一定之次。故《學記》「宵雅肄三」，但舉「三」字，而即知爲《鹿鳴》三詩，以有次也。若《詩》則何次？如《鵲巢》之三，樂以《采蘩》次《采蘋》，而詩則以《草蟲》次《采蘋》。向使飲射時，太師舉合樂之三，而歌工以《草蟲》應之，是失所也，是

大不正也。惟《頌》亦然。《大武》樂次，以《武》之三爲《賚》，《武》之六爲《桓》；而詩之篇次，則《桓》爲《武》八，《賚》爲《武》九。其次安在？是樂必有次，《詩》則必不可有次。況夫子正樂，並不在此。

乃附和之徒謂列國不正之詩，不使入樂。二《南》奏房中，而不奏朝廟，故祇言雅、頌。則毋論燕歌《葛覃》，射奏《騶虞》，皆朝饗之樂；即列國《伐檀》，亦且與文王樂歌並傳聲律。其云《雅》、《頌》，亦舉大以概其餘耳。若謂詩不正不入樂謂之正樂，則三百皆絃歌。衛獻公惡孫文子，使工歌《巧言》以刺之；季武子惡齊慶封，使樂工奏《茅鴟》。此皆不正之詩，而皆歌之奏之。此際正須考正定正變得失。而謂不使入樂，則但以《詩》之正、不正爲進退，于正《樂》何有？

又且謂《詩》義與《樂》義不合，便是不正。則馬端臨明云《關雎》、《鵲巢》閨門之詩也，而鄉飲酒、燕禮歌之；《采蘋》、《采蘩》夫人、大夫妻主祭詩也，而射禮歌之；《肆夏》、《樊遏》、《渠》宗廟配天之詩也，而天子享元侯歌之；《文王》、《大明》、《緜》文王興周之詩也，而兩君相見歌之。是奏樂之義與作詩之義全不相合。

且不惟《樂》義、《詩》義不合，即奏《樂》之義與《春秋》賦詩相贈答之義亦復不合。古朝聘燕享有正奏外，凡諸侯、卿大夫多口誦詩篇爲勸酬，謂之賦詩。然兩兩乖錯。如甯武子來聘，公享之，使樂工歌《彤弓》。不拜。謂諸侯敵王愾而獻其功，始奏《彤弓》，不當享列國大夫。此則夫子正樂所必及者。然而韓宣子來聘，公亦享之，季武子歌《彤弓》，而宣子不辭，何也？以賦詩非樂也，樂有所，詩無所也。叔孫穆子如晉，晉享之，而

歌《文王》、《大明》、《緜》。不拜。謂兩君相見之禮，下臣何敢干此。亦正樂所必及者。然而楚令尹享趙孟，亦歌《文王》；魯享韓起，季武子亦歌《緜》，而兩皆受之。以詩歌非樂歌也，詩則何在不可歌，樂有所也。則是《詩》、《樂》大別，必不使《詩》之稍混于《樂》，有如此。

乃時文諸家自相齮齕，又謂正樂當正聲律，並正器正地。夫曲直抗隊，宮角鐘呂以及筍簴椌楬，堂庭上下，皆師工、矇瞍、樂人之職，總非學士大夫所有事。況此有成法，儳守不易，縱有得失，亦必臨用始覺，無預爲刊正之理。況中所舉似又多不合。如正器，謂金奏《肆夏》，必不簫管；笙奏《新宮》，斷無鎛鐘。考《周禮》「鐘師掌金奏」，謂鐘及鎛也。鐘以興樂，而鎛以倚歌。當奏《肆夏》時，《周禮·大司樂》「尸出入，奏《肆夏》」，大饗諸侯，則諸侯出入奏《肆夏》，《郊特牲》「賓入大門而奏《肆夏》」，皆興樂之始，如所云金聲者，故以鐘始，以鎛終。若《燕禮·記》「賓及庭，奏《肆夏》」，則有鎛而無鐘矣。然且堂上倚歌，維絲與石，堂下倚曲，則匏竹與鎛鐘共相比合，而謂鎛必不竹，笙必不鎛，已大剌謬。又況此所正樂明云雅、頌，則明指樂章。舍樂章而正詩固不可，乃又舍樂章與詩而正他物，可乎？

故此正樂，正樂章也，正雅、頌之入樂部者也。部者，所也。如《鹿鳴》一雅詩，奏于鄉飲酒禮，則鄉飲酒禮其所也；乃又用之鄉射禮、燕禮，則鄉射、燕禮亦其所也。所謂各得其所也。然而此三所者，不止《鹿鳴》，又有《四牡》、《皇皇者華》兩詩，則以一雅分數

所與聯數雅，合一所，❶總謂之各得其所。乃從而正之，則先正諸雅之在諸所者，並正此雅之錯入他所與他雅之錯入此所者，皆謂之正。惟頌亦然。《清廟》祀文王，則祀文其所也；然而《祭統》謂大嘗禘歌《清廟》，則嘗禘又其所；又且《文王世子》謂「天子養老，登歌《清廟》」，而《仲尼燕居》且謂「《清廟》者，兩君相見之樂歌」，則養老與君相見禮無非其所。此必夫子當時專定一書，合統諸部目，正其出入，如漢後樂録名色，而今不傳矣。兹但就雅、頌二詩之首，約略大概如此。若其他雜見，如《肆夏》爲《時邁》一詩，饗禮「天子所以享元侯」；而祭禮謂「大祭迎尸，《采蘋》、《采蘩》」，燕禮用之以合樂，而射義謂「大夫以《采蘋》爲射節，士以《采蘩》爲射節」；祭禮祀文以《雍》徹，而《仲尼燕居》謂「大饗賓出，亦以《雍》徹」；《大武》舞《勺》，又舞《象》，「勺」即《酌》詩，「象」即《維清》詩，而《内則》入學，亦復「十三舞《勺》，成童舞《象》」。是樂各有所，真有不如是而必不可者，所謂正也。學者亦于此而類推可已。

張文彬曰：或又謂正樂，正雅、頌之體。則詩有體，《樂》並無體。即詩體，亦作詩者之事，舊詩有成體矣。此時誰作詩而夫子正之？

朝服而立于阼階

阼階，東階也。或曰：恐其驚先祖五祀之神，欲其依己而安也。

既曰「先祖五祀之神，欲使依己」，則「阼階」二字當註曰廟之東階。朱氏不識祭五祀

❶「合」，原残泐不清，據匯解本補。

在廟中，因有祭于竈所之説，此又不識矣。禮，凡營宮室，先營宗廟。孔子大夫，自當有三廟在居室東者，故儺必及之。

張文檒曰：孔安國云：「驅逐疫鬼，恐驚先祖，故朝服而立于廟之阼階。」此《論語》本註也。《郊特牲》亦云：「鄉人裼，孔子朝服立于阼，存室神也。」疏云：「恐廟室驚恐，故朝服立于廟阼以安之。必朝服者，以朝服即祭服，故用祭服以依神也。」此「阼」字皆着「廟」字可驗。

浴乎沂

浴，盥濯也。今上巳祓除是也。沂，水名，在魯城南，《地志》以爲有温泉焉。理或然也。浴不是濯身，只是盥手足。

浴是洒身，而註作「盥濯」，已失浴義。且又言「盥手足」，不是洒身，則本文「浴」字作何着落？且既註「浴」字，又註曰即「上巳祓除」，則亦當思上巳祓除時應浴與否。往舉制科時，在康熙己未，益都相公招游萬柳堂，問曾點浴沂，莫是去衣入水否。時宣城施愚山答以漢包咸註「浴乎沂水之上」，則非入水矣。而嘉興徐華隱隨曰：「古無入水浴者。惟《春秋傳》齊懿被弑時，有丙歜、閻職入申池浴。然是賤者事，非士大夫所宜有。」衆皆稱善。第二子之説，但言不入水浴耳，非謂不可浴也。既註脩禊，則禊本以浴爲禮。故《周禮》註云三月三日戒浴水上，❶此與《史記》漢武「祓禊灞上」、《後漢志》「上巳，官民皆潔于東流水上」正同。蓋祓禊以祛除爲名，古者暮春三月，桃花水下，當招魂續魄

❶「上」，原作「土」，據匯解本、《周禮》卷六註文改。

《宋書》謂自魏以後，但用三日，不復用巳，想亦有礙耳。若暮春三月自是建辰之月，以夏正言，而宋人謂周正三月即是辰月，則三正亡矣。説見《春秋毛氏傳》。

以祓不祥，因潔濯水濱，而播其惡滀于水，如東流去耳。此在周初即有之，而後遂沿爲故事。如王導云「我與諸君禊洛水濱」，雖其時不設湢，不皆用浴，衹以身衣代之，如曰漱襟、曰湔裙類。要其禮，則始于浴。故《論語》明出「浴」字。而《周禮·春官·女巫》「掌歲時祓除釁浴」，夫歲時，非歲之四時，即暮春也；祓除者，脩禊也；釁浴者，以香薰藥草塗其體而浴之也。浴而加釁，則管氏三釁必不僅塗手足矣。唐、宋後讀書人少，韓愈、李翱俱不識浴禮，至欲改「浴乎沂」爲「沿乎沂」，此千古笑話。朱氏既改「浴」爲「盥濯」，乃又謂《地志》沂水有温泉，則既不識浴禮不肯洒身，乃其隱衷則反有入水之勢。不讀書之禍乃至如此！況更有錯者。從來禮日每以天干分上、中、下三旬，如上中丁、上下辛類，無用枝者。假用枝，則午未朔無上巳矣。

四書改錯九

蕭山毛奇齡字老晴，又初晴。稿

喪祭錯

期之喪

喪服自期以下，諸侯絶，大夫降。

期有正期，有旁期。天子、諸侯正、旁俱絶，大夫祇降旁，而正仍不絶，則達大夫矣。特正期是祖父母，天子、諸侯何以得絶？蓋天子、諸侯皆無祖父者，脱或祖母未亡，則先君已死，又當傳重而爲三年，非期服矣。若旁期，則伯叔兄弟皆臣也，臣則誰當服者？故曰絶。但旁期亦有未絶者，不得溷以「絶」字概之。考《喪服》，旁期合妻子與伯叔兄弟爲言，然而伯叔兄弟絶而妻子不絶。故周景王穆后崩、太子壽卒，叔向謂「王一年而有三年之喪二焉」，其稱三年者，正以君本絶期，祇當服三年之喪，而是期獨不絶，則是期即三年矣。此杜預明註，而作《士禮》者誤解策書，因有長子三年、妻三年不娶之説，變亂典制，此不可不察也。若旁期，則始封之君不臣諸父、兄弟，封君之子臣兄弟而不臣諸父，亦有絶、不絶通禮之變。而至于諸侯姑、姊妹，倘所適者亦是諸侯，則天子已絶，而諸侯不降。此皆註經之所當分別考定者，不得曰「諸侯絶」三字便了事也。

定爲三年之喪

謂二國不行三年之喪者，乃其後世之失，非周公之法本

然也。引志之言而釋其意，以爲所以如此者，蓋爲上世以來有所傳受，雖或不同，不可改也。然志所言，本謂先王之世舊俗所傳禮文小異而可以通行者，不謂後世失禮之甚者也。

此則周章之甚者。以三年之喪，而謂定自孟子，則裁聞此語便該吃驚。況父兄百官亦已多人，一齊曰魯先君莫行，滕先君莫行，則以周公造禮之人，與其母弟叔繡裁封國行禮之始，而皆莫之行，則無此禮矣。乃茫然不解，忽委其罪于後君，曰：「後世之失。」夫後世，則春秋、戰國盡之矣。戰國齊宣欲短喪，猶且不敢。若春秋，則魯僖以再期納幣，即譏喪聘；昭公居喪不哀，叔向便責其有三年之喪而無一日之戚。誰謂三年不行起于後世？況明曰先君，且明曰從先祖，先祖者，始祖也。乃又依回其詞，謂上世以來雖或不同，舊俗相傳，禮文小異。夫此無容有不同、有小異者。試問其所云不同與小異者，是幾年與幾个月？且是何等禮文，當分明指定。嘗于康熙癸未歲，在杭州陳編修家作題主陪事。座客論喪禮，以此詢之，一堂十二席，嘿若喑者。最後録其說入《四書索解》中，徧索解人，而終無一應。不知此在本文自曉，讀書者總爲此註本作錮蔽耳。本文明云「君薨，聽于冢宰，即位而哭」，而世子之行之者，即曰「五月居廬，未有命戒」，此非周制也。子張問「高宗諒陰，三年不言」而不知所謂，則必近世無此事。而夫子告之以古之人，其非今制已可知矣。及讀《周書・康王之誥》，成王崩方九日，康王遽即位，冕服，出命令，告諸侯。然且居翼室而並不居廬，與「諒陰」與「三年不言」之制絶不相同。然猶曰此天子事耳。後讀《春秋傳》，晉平初即位，即改服命官，遽會溴梁，與列國通盟戒之

事。始悟孟子所言與滕文所行，皆是商以前之制，並非周制，在周公所制禮並無有此。故侃侃然曰周公不行，叔繡不行，悖先典，違授受，歷歷有詞，而世惑傳註而總不察也。蓋其云定三年之喪，謂定三年之喪制也。然則孟子何以使行商制？曰：使滕行助法，亦商制也。

爲期之喪

已，猶止也。

以已訓止，何人不曉。但此際有大不明白，不得訓「止」字便了事者。據舊有三説。一云齊宣欲短喪，而丑謂期愈于已，則必宣所欲短原在期下，故進之以期。然而期下有月日，或功、或緦、或既葬、或卒哭，祇可謂短，而必不可謂之爲已。下文明云「雖加一日，愈于已」，已者，一日不喪之謂也。期下尚有日也，此非也。一云宣短原是期，而丑就其言而將順之，則丑類阿附，孟子當黜之，必不當有「徐徐」之論。且徐徐與紾臂自有差等，若宣期丑亦期，是宣紾丑亦紾，何云「徐徐」？此又非也。一云公孫此語是私問孟子之言，非對王之言，與下文兩問兩答一例。此趙岐之説，然亦大謬者。本文明云「子謂之」、「亦教之」，是明明對王，而以爲私問，又大非也。

人亦貴識禮耳。禮，凡「喪」字，俱指喪服言。初服重服，謂之居喪；及釋重服而服祥禫之服，即謂之除喪。故《禮》云二十五月而畢喪。夫二十五月，祇再期耳，豈三年之喪畢再期乎？亦曰三年之喪之重服，則從此畢也，特是重服煩璅，自既葬以後，每變重服而受輕服，以漸而殺，謂之變受。其變受

之節，約有數限。大抵既葬爲大節，而卒哭、祥禫繼之，如變疏布受成布，變麻絰受葛絰，變菅屨受繩屨，變三升、四升受六升、七升，以至去縗、去杖、去負板、去條屬。雖每變每輕，而總不大遠，通名重服，必祥禫之後易以纖練，而後無變受。是以再期以前，重服難紀。加之周制與古制大別：古制居喪不預國事，重服被體，可以不易；而周則自即位以後，朝廟祭饗、聘問盟會、賓貢金革、告誡頒布皆需易服，且事當紛錯，有一日而三易服者。以屨變之服而加以日易，煩瑣彌甚。因思自既葬除重服外，即受以祥練之服，舉凡逐節所變受盡行除之。向來再期始畢喪者，今欲以卒哭畢喪，謂之短喪。蓋以喪節言，則卒哭較再期爲短；而以喪服言，則重服變受一節不行，即謂之已。其所以既稱短而復稱已，職此故也。丑則曰既葬五月，原服重服，倘又加之以期之七月，則再期之限已得其半，而卒哭重服仍然不已，故曰愈也。特孝弟不如是耳。本文三「喪」字，兩「愈于已」字，俱指服言。王欲既葬已重服，王子將既葬已輕服。丑請加七月爲期服，故愈；其傅請加兩月爲小功服，故亦愈。此真一徹百徹之解，惜註者全不曉也。詳見後條。

請數月之喪

王子所生之母死，厭于嫡母而不敢終喪。按《儀禮》：「公子爲其母，練冠，麻衣，縓緣。既葬，除之。」疑當時此禮已廢，或既葬而未忍即除，故請之也。

此襲舊註而又錯者。據古喪服禮，祇有屈于父而降服，並無厭于嫡母而不終服者。其屈于父，即嫡母亦在所屈中，「父在，爲母

期」是也。若生母，則「父在，厭降」固不必言，然是爲父屈，並不是爲母屈也。故《儀禮・喪服篇》特記云「練冠，麻，麻衣，縓緣」，于五服之外專制此公子一服。解云：「諸侯之妾子厭于父，故爲母不得伸，而權制此服。」今明引《儀禮》且全録其文，而並不知所厭者是父而不是母，已太疎矣。乃全引服制而不能解，又不知與「請之」之意何所關會，但曰既葬而不忍除。夫所謂「請數月」，非謂不除此服也。考屈厭之禮，大夫之庶子，父在爲其母大功；士則父在爲其母期。惟父死，則皆伸三年。若諸侯之妾，則又當降小功矣，小功宜五月。然而諸侯貴妾視卿，賤者視大夫，皆三月而葬，葬即不復服矣。因于制服中，寓屈則五月、伸即三年之意。在「麻衣」註云：「如小功布，深衣則小功也。」即「練冠而縓緣」註云：「如三年練之受飾。」即三年也。爲之請者，謂三年不伸，亦應加數月以遂此小功焉耳。且引經之法，胸能記憶，則引文雖異，其旨不忤；否則，必取原文對寫之。今《儀禮》原文「練冠，麻，麻衣」，此「麻」字非衍文也，上承「冠」字，下接「衣」字，謂以麻着衣冠之間，作首絰與腰帶耳。此與後文「朋友麻」單舉「麻」一字而兼絰帶者正同。乃又删此一字，大義既乖，細儀又舛，如古經何？

公行子有子之喪

《集註》無文，而宋人爲説者，皆曰公行子喪親而身居子位，名曰子喪。此大錯者。公行子有子之喪，謂身有子喪，非身居子喪也。凡喪必有主，然有君爲臣主者，有父爲子主者，如《小記》云「父主子喪而有杖」，又

《奔喪》云「凡喪，父在父爲主」，是子喪父主，明有定禮。當時公行氏喪子，正身爲喪主，以受賓弔，一如《檀弓》所云子夏喪其子而曾子弔之。故趙註云：「公行子，齊之貴臣。」而疏曰其子死，是也。解者不識禮，不識父當主子喪，妄解曰公行子有人子之喪，增一「人」字。禮，凡稱有某喪，皆實指死者言之，謂其人之喪也。若以指生者，則《檀弓》「曾子有母之喪」、「子路有姊之喪」，不成有人母、人姊喪乎？

宰我問三年之喪

朱氏曰：「聖人不輕許人以仁，亦未嘗絶人以不仁。今言『予之不仁』，乃子之良心死了也。」

喪致乎哀，則期亦匪易。宰我之問，爲真能居喪者言之，亦「仁人不過乎物，孝子不過乎物」之意。特仁心無已，限即匱矣，故曰「不仁」。子嘗曰「君子而不仁者有矣夫」，原未可輕詬厲者。況其言有本，實據先王禮文以爲說。《禮》曰：三年之喪，再期之喪也。至親以期爲斷，天地則已易矣，四時則已變矣，其在天地之中者莫不更始焉。然而必三年者加隆焉爾也。惟加隆，故再期也。則是先王制禮，原只以期年而進推之。宰我之言，直本諸此。然且二十五月即畢喪，重服盡除，是衰麻尚不至三年，何況致哀？予之言此，本爲稱情，非以立文也。此未可輕詬厲也。

諒陰

見「宮室」條。

齊疏之服

齊，衣下縫也。不緝曰斬，緝之曰齊。疏，麤也，麤布也。

此則錯之尤甚者。考古三年重服，祇齊衰一服，而分作齊衰、疏衰兩名，以齊衰必疏布爲之。其在《論語》，祇名齊衰，子兩見齊衰，皆指重服；而在《左傳》，則名疏衰，晏嬰居父晏桓子喪，「服麤衰」，麤即疏也；至《孟子》即合名齊疏，猶《荀子》稱資麤衰者，資麤即齊疏也。則此齊疏，正三年極重之服，無加此者。自戰國人作《士禮》，有「父在，降母期」文，一變《中庸》三年之喪。父母之喪，《尚書》百姓三年「如喪考妣」，父母皆三年之禮。且分父母爲兩衰，襲《春秋》叔向「斬焉縗絰」、縣子「三年之喪如斬」語，造一斬衰在齊衰之上，而以斬屬父，以齊屬母。凡《間傳》、《服問》、《喪大小記》俱彼此傅會，不特父在，母期是齊不是斬；即父没後，母得伸三年，而仍不服斬，一似此齊疏之服專爲母設，與父無預者。然且作《檀弓》者，以《孟子》此文改爲曾申之言，謂魯穆母卒，曾申告以「齊斬之情，飦粥之食，由天子達」，以爲斬服在春秋有之。孟子出曾子、子思之門，此正述曾申所言，而不知其詞之有抄變也。但據舊禮文，齊疏本極重之服，而實通期功而下以爲名，故同一齊名，而實有兩製。蓋𧙍者，裳下際之稱。惟重服則以𧙍訓齊，謂但斬齊其下際而不緝，而輕服即緝之。緝名齊，不緝亦名齊，猶之亂曰亂，治亂亦曰亂。故舊有正禮文者，謂不緝之用一，三年是也；緝之用四，期、大小功、緦是也。三年之齊，必不當與期功之齊相溷亂者。今此齊

疏，則三年服也，而忽加斬衰于其上，則此齊母服矣，滕文未嘗喪母也。且此三年之衰，即不緝衰也，乃曰斬則不緝，齊即緝，則此齊爲期功服矣，滕文未嘗有父兄、百官喪也。滕定公薨，而孟子所告是母服；國君絶期喪，而孟子所定是父兄、百官之喪。註經之謬，莫大乎是！初不意朱氏著《家禮》而竟出于此。

禮朝廷不歷位而相與言不踰階而相揖也

是時齊卿大夫以君命弔，各有位次。若《周禮》，凡有爵者之喪禮，則職喪涖其禁令，序其事。故云朝廷也。歷，更涉也。位，他人之位也。

《集註》謂「是時齊卿大夫以君命弔，各有位次」，開口便錯。國君弔臣，或親弔，或命弔，祇使一人；惟出弔他國，始有正有副。豈有遣滿朝卿大夫弔本國臣者？況君命弔，則爲所弔之臣必是卿大夫。今公行不知何人，且不知其所喪者是父是子。父耶？則世卿父子無同升公者，見「甯武子」條。否則父士庶，君不弔也。子耶？則未有國君而弔臣之子者。今曰「子之喪」，實是子死。趙註原云喪其子，朱氏不註，而俗儒遂附會之曰：有人子之喪。夫禮文有句例，父之喪是父死，子之喪是子死，不得增「人子」字强解説也。特國君不弔臣之子，而國之卿大夫得往弔者，蓋喪有尊主、有卑主。尊主者，君主臣喪，如《曾子問》云哀公主季桓子喪，而衛靈弔之是也；父主子喪，如《檀弓》云子夏喪其子，而曾子弔之是也。是公行喪子，君雖不弔，而同朝之臣皆當弔之。此是恒禮。若其云「朝廷不歷位」，則以喪禮惟爲位最重，與朝禮等。況同朝咸在，則即以朝禮類曉

之，並非真有一班朝之使受君命以涖其事也。今强引《周禮》，而錯乃倍甚。夫《宗伯》職喪一官，惟天子有之，侯國無有也。其曰「掌諸侯之喪及卿大夫士凡有爵者」，指畿内王子母弟得稱諸侯者，非外諸侯及侯國卿大夫、士有爵者也。其云「涖禁令而序其事」，謂涖喪葬之禁，而序其含襚斂襲之事，未嘗命司賓、司士序班聯、定位次也。此與《周禮》何涉而引之！

張文檒曰：「歷位」註他人之位，亦錯。歷者，彼此更歷之謂。如揖而進之，是彼歷此位；越而就之，是此歷彼位。故曰相與言，曰相揖。若止一他位，則何相乎？

宗廟饗之

見「朝廟」條。

薦其時食

時食，四時之食，如「春行羔豚，膳膏薌」之類。

時祭不備物。凡鼎俎鉶芼各有限制，四時不異，惟豆籩庶羞爲籩人、醢人所掌，則每及他物，如膴鱅、胖腊、麷蕡、蔆芡類，各得以時物實之，所謂時饗是也。若羔豚、膏薌、腒鱐、膏臊，是煎和之味，所以供王后、世子之饍羞者，而可以行祭乎？《周官》内饔掌王后、世子割烹、煎和之事，而至于廟祭，則但掌割烹，而不及煎和，以煎和褻味，鬼神所不享也。今禮文多有，而偏引褻味以當神饗，

亦奈之何！

《禮器》大饗王事，有四時美食，如青州蟹胥、荆州鮭魚類。《王制》時薦，有「春薦韭，夏薦麥，秋冬薦黍稻」類。《月令》四時薦，有薦鮪、薦黍、薦麥、薦含桃類。然皆非時祭，不得引據。況非其物乎！

所以序昭穆

宗廟之次，左爲昭，右爲穆。而子孫亦以爲序。

子孫昭穆與廟次不同。故工史書世，可序倫次；若宗祝序昭穆，則四親、二祧多與倫次有乖反者。此祇序生人，而不序死者，以廟制一定，無庸再序。第因天子諸侯自爲一宗，則氏族涣散，不得不于宗廟間序之，《祭統》所云「群昭群穆咸在，而不失其倫」是也。若謂宗廟昭穆，子孫亦以爲序，則廟次、世次截然兩事。假使周之懿、孝，姪居叔上；魯之閔、僖，弟在兄前，而子孫依之以爲序，不大亂乎？

序爵

公、侯、卿、大夫也。

爵亦是同姓。王之同姓無無爵者。惟國子副倅與王族之食禄仕田者，其禄位不甚相遠，故序昭穆。否則俱以爵序之，故庶子正公族。禮，惟内朝不序爵，外朝即序爵。而至于宗廟之中，則一如外朝之禮。遇有貴者，則一如《黨正》文所云「三命不齒」，當自爲行列。此禮文也。若異姓序爵，則他族進身，亦何事不以位序。而曰宗廟當序爵，非禮言矣。

張文彬曰：鄭註「爵」爲公、卿、大夫、

士，以王國卿士言。此曰公、侯、卿、大夫，亦非是。大饗助祭，除開國建都與新王即位，五服列辟總不能至，安得以常祭及之？

序　事

宗祝，有司之職事也。

《周官·小宗伯》職有「掌祭祀之序事」語，所以序省牲眡滌諸事。而《文王世子》云「宗人授事，以爵以官」，則同姓序事皆有官爵者，如太宰贊玉幣、宗伯省牲鑊。以五等爵中取其有公孤六卿諸官職者爲之，故又曰「宗人授事以官，尊賢也」，此正《中庸》「所以辨賢」之解。若宗祝有司，則但執官役，非助祭之人。祇問職掌，安辨賢否，錯矣！

《武成》祀周廟，以侯、甸、男、衛執豆籩，在《史記》亦有「毛叔奉明水，康叔布兹」語。然别令宗祝享祠于軍，則序事非宗祝明矣。

旅　酬

旅酬之禮，賓弟子、兄弟之子各舉觶于其長而衆相酬者。蓋宗廟之中，以有事爲榮，故逮及賤者，使各能以申其敬也。

此大祭均神惠之禮。然有三節：一是致爵禮，一是旅酬禮，一是無算爵禮。致爵者，獻而不酬；旅酬者，但一酬而不至無算。俗以旅酬、無算爲一禮，固已謬矣。若註，以賓與兄弟兩家子弟各舉觶以代父兄行酬，謂之下爲上，謂之逮賤，則又大錯者。兄弟弟子未嘗爲父兄代行觶也。據《禮》，行旅酬時，兄弟弟子先舉觶于其長，不過導飲耳。然且長皆答拜受飲，使弟子復位，訖于是，賓

自取觶酬長兄弟，長兄弟亦自取觶答酬，以至衆賓、衆兄弟之黨彼此遍酬，特不至無算耳。則是賓與兄弟皆自取觶、自酬，而子弟且復位而受人之酬，又何曾代勞？而竟以逮賤、下爲上之典禮，作此冤解。況賓弟子舉觶獻長，長亦答拜，遣復位，在無算禮前，其于旅酬時，並未嘗有賓弟子也。蓋所謂下爲上者，祭以神爲上，祭者爲下。尸自止其爵，而使均惠于在庭，是下反爲上所酬也。致爵之禮，但及室中之貴者；及旅酬，長衆凡在庭下、階下者皆得受酬，是逮于賤也。《增韻》「爲，被也」，與《史》「爲其所」中「爲」字義同。

《章句》既杜撰旅酬禮，乃朱氏自爲説。又云旅酬先一人、或二人，如鄉吏之屬，升觶酬賓，賓不飲，却以獻執事，謂之逮賤。則益無禮矣。考《鄉飲酒》、《鄉射》、《特牲》，皆以一人舉觶爲旅酬始事，二人舉觶爲無算爵始事，此是兩禮，未可或一人、或二人也。況鄉飲以鄉大夫爲主人，故曰鄉吏，曰主人之吏，豈有大宗伯官屬用鄉吏者？至于酬賓不飲，則獻酬之禮，但止爵而俟共飲則有之，若不飲獻賤者，則將置酬者于何地？又況喪禮不旅酬，練祭酬賓則賓不飲，大祥酬賓則賓飲而不酬，此凶喪之禮。大饗吉禮而以凶喪禮行之，可乎？且此出何禮文？請示之。

燕毛

祭畢而燕，則以毛髮之色別長幼，爲坐次也。

祭畢安有燕？此祭畢行賜爵禮，爲《祭統》十倫之第九倫，所謂「長幼有序」者。其曰「燕」，以任其歡燕，《小雅》以儐尸名燕飲

是也。乃附《集註》者以《楚茨》詩「備言燕私」當之，則以祈禱雩報之祭而誣坐大饗，亂矣！若序齒，則《祭統》明云「昭與昭齒，穆與穆齒」，乃于昭、穆中序之，不專辨毛髮之色。《周官・司儀》所云「王燕則諸侯毛」，正序齒也。但《祭統》云「群有司皆以齒」，則反兼異姓耳。

非其鬼而祭之

謂非其所當祭之鬼也。朱氏曰：「諸侯祭天地，大夫祭山川，庶人祭五祀，即非其鬼也。」

分明是鬼，而以天地、山川、五祀之神當之，則天神當稱天鬼，地神當稱地鬼，五祀神稱五祀之鬼，錯矣。且以諸侯而祭天地，以大夫而祭山川，以庶人之止祭竈神者而祭五祀，此僭也。僭而謂之諂，錯矣，又錯矣！

《周禮》大宗伯掌天神地祇之禮，天謂之神，地謂之祇，《王制》稱山川神祇，《禮記》稱五祀爲五祀之神，又稱室神。而惟人，則《周禮》稱人鬼，《祭法》「人死曰鬼」，如官師以王父爲鬼，庶人父死即爲鬼，又凡祧祖以上無廟壇而祭者皆稱鬼，則是其鬼專指人家祖父言。鄭康成所云：「非其祖父而祭之，是諂以求福。」此確註也。世人不好學，輒謂人家祖父焉肯祭，祭亦焉所諂、焉得求福。《春秋傳》曰：「神不歆非類，民不祀非族。」非類、非族，正指人鬼之非祖考者。若不知求福，則漢祀欒公、吴祀蔣侯、蜀祀武安王，皆人家人鬼而堂堂祀之，意欲何爲？且《春秋》實事，有明明一諂一求福者。隱七年，鄭伯請釋泰山之祀而祀周公。夫周公，魯之祖也。鄭何故請祀之？祇爲欲易許田，而故釋神祀以請祀其鬼，此諂也。若僖三十一年衛成

遷都帝丘，欲祭夏相，則夏相者杞、鄫之祖也，故甯武子止之曰：「杞、鄫何事？」正謂彼自有子孫，我安得祭。此亦非鬼而祭之證。然亦思衛雖不振，亦安肯無端爲杞、鄫祭祖父者，不過以帝丘本夏相故居，而于以邀庇，此求福也。特求福爲諂之由，而大文祇一「諂」字，即求福亦諂，康成多此二字耳。若註鬼作神，則直反大文矣，烏乎可？

雍　徹

見「禮樂」條。

裸將于京

見「朝廟」條。

四書改錯十

蕭山毛奇齡字晚晴，又名甡。稿

故事錯 上

舜五十而慕

言五十者，舜攝政年五十也。

「舜五十而慕」，此古《舜典》舊文之無可稽者。若五十攝政，則襲《史·本紀》「舜年三十徵用，五十攝政，又八年而堯崩」語，然又錯者。據《尚書》「舜生三十徵庸，三十在位」，然而此三十年中，有歷試三年，《書》所稱「詢事考言三載」者；有攝相二十八年，《書》所稱「受終以後二十有八載」者。是受終、攝政在歷試三年以後，二十八載以前。先儒所定舜以三十三年攝帝位者，此是《書》正文，非如《世本》、《帝系》、《古史考》、《帝王世紀》之可以造異聞、争各見也。且朱氏既註《孟子》，自當以《孟子》文爲主。《孟子》曰「舜相堯二十有八載」，明明以攝政甚早，越廿八年而堯始崩，與《尚書》之「二十八載帝乃殂落」正合。乃反據「五十攝政」、「八年而堯崩」之語以註《孟子》，《尚書》已矣，於《孟子》何居？

張文檒曰：「三十在位」，據《尚書》歷試三年、攝相二十八年，已有三十一年，似乎不合。故孔安國謂歷試祇二年，以三十徵庸之年即當歷試之第一年，謂歷試從登用始也。如此，則以二年合二十八年，恰是三十。不然，歷試三十三，舜當以三十四攝政，多一年矣。

舜相堯二十有八載昔者舜薦禹于天十有七年

楊氏曰：「此語孟子必有所受，然不可考矣。」

「舜相堯」已見前一條矣。若舜之薦禹，則《尚書》「舜生三十徵庸，三十在位」，不又云「五十載陟方乃死」乎？舜以六十即帝位，又五十而巡狩以死。然而《大禹謨》載薦禹詞曰：「朕宅帝位，三十有三載，耄期倦于勤。汝惟不怠，總朕師。」則以五十年帝位，而其薦禹時適三十三載，非十七年乎？是《孟子》此文皆《典》、《謨》文也。

必得其壽

舜年百有十歲。

以是知《中庸》註舜年猶是錯者。舜以六十即帝位，又三十三年而薦禹攝相，裁九十三耳，而自稱耄期。《禮》「九十曰耄，百年曰期頤」，惟九十有五則始兼耄期之間。故《尚書正義》謂舜服堯三年喪畢，避堯之子而後反，而即帝位。則所云三十三者，雖在位祇此年，而齒則九十五矣。以九十五而加以十七，是百有十二，非止百有十也。況《書·舜典》註亦明曰凡壽百十二歲，不得減去二年也。

張文檒曰：百有十歲，祇見《尚書》有六十即位、五十乃死之文，然不曉「如喪考妣」文又有三載，則以服喪避位之年而混

之五十帝位中，不可訓矣。但服喪三年而祇饒二年者，《正義》謂帝之殂落，即以二十八載之年爲第一年，而二十五月而已畢喪，則祇得二年。若《竹書》謂帝堯以元年丙子即位，越一百三年，至己未，而舜始即位，則于畢喪時增出一年。然亦宜從《書》註不從《竹書》者，以服喪不得越四年也。如曰百十舉成數，餘年可省，則何不舉百年成數而于一十併省之乎？

羿善射奡盪舟

羿，有窮之君，善射，滅夏后相而篡其位，其臣寒浞又殺羿而代之。奡，《春秋傳》作澆，浞之子也。力能陸地行舟，後爲夏后少康所誅。

此又錯者。羿不曾滅夏后相也。據《夏書》「有窮后羿拒太康于河」，《春秋傳》「有夏方衰，羿自鉏遷窮，因夏民以代夏政」，其曰距河，曰代政，祇一逐太康，一代夏后相而擅國政，夏未滅也。及羿爲家衆所殺，而羿臣寒浞據羿妻以生奡，即《春秋傳》所稱澆者，至奡長，然後浞使奡興師滅夏后相。此在《春秋》晉魏絳、吴伍員皆云「澆殺夏斟灌，以伐斟尋，滅夏后相」，明明白白。而乃以此而移彼，以後惡之事而移之前惡，時距百年，人越數代。以爲不識，則《春秋》不容不識也；以爲疎忽，則一事首尾，順文看事，何處疎忽？以爲立説或殊，有取有不取，則義理可取舍，故事可取舍乎？

然且寒浞殺羿，一併俱錯。不讀《孟子》乎？《孟子》云「逢蒙殺羿」，而註《孟子》者又襲趙氏註，云「逢蒙，羿之家衆」，則其作註時便當取《論語》、《孟子》兩書較觀。寒浞即逢蒙乎？寒浞、逢蒙即家衆乎？此不必智

者始見及也，乃一註寒浞，一註家衆。考之《春秋傳》，寒浞並不曾殺羿。浞爲寒國所棄，而夷羿收之。浞行媚于內，施賂于外，使羿娛于田而取怨于民。於是羿從田歸，家衆殺羿而烹之。雖家衆之殺所以附浞，而浞實不殺。孔疏所云「家人反羿而從浞。殺羿者，逢蒙是也」。是註《春秋》者尚照顧《孟子》，而合註《論》、《孟》而漠若河漢，此曷故與？

外丙二年仲壬四年

程氏曰：「古人謂歲爲年。湯崩時，外丙方二歲，仲壬方四歲，惟太甲差長，故立之也。」

此程氏之最叵信者。外丙、仲壬在《史記》直謂繼湯而立，一二年卒，一四年卒，然後太甲嗣之。故《書》稱太甲居憂，《漢志》有云服外丙服是也。特《書序》有「成湯既没，太甲元年」語，而《伊訓》亦云「惟元祀」、「祗見厥祖」，解者謂奠告湯殯，與《孟子》、《史記》不甚合，此當詳考諸書始論定者。若是年齒，則從來序年無先幼後長、先二後四者。今丙二壬四，則仲壬爲外丙兄矣。況《世本》、《世紀》皆謂湯年百歲，若九十七生仲壬，九十九生外丙，不又笑話乎！

紂去武丁未久

自武丁至紂，凡七世。

按武丁至紂凡九世。《殷紀》武丁、祖庚、祖甲、祖庚弟。廩辛、庚丁、廩辛弟。武乙、太丁、帝乙、受辛是也。今曰七世，假謂祖甲與庚丁是兄弟，不列數內。則古立君法曰一世一及，世者父子相繼爲一世也，及者兄終弟

及也，兄弟似無稱世者。但世數之世，祇以一君爲一世，世是世，及亦是世。不觀七世之廟乎？有天下者事七世，前爲創世，後爲繼世。然而兄弟、祖禰、叔侄、昭穆極其顛倒，而總名之爲七世。是以《國語》于此，亦明云「帝甲亂之，七世而殞」，夫以祖甲至紂謂之七世，則加武丁、祖庚爲九世，有顯據也。若謂自武丁至紂，前後兩人可不列數內，則自即由也。由湯至武丁，而謂賢聖之君，湯、丁無與可乎？且《殷紀》明云自中丁以來，至帝陽甲比九世，亂。其云「九世」，未嘗舍中丁與帝陽甲也。事不考古，而欲註書，舉筆即錯矣！

太師摯適齊

周衰樂廢，夫子自衛反魯，一嘗正之。其後伶人樂工識樂之正。太師以下，皆知散之四方，逾河蹈海以去。

夫子正樂，但係私定，未聞改正于朝廟，魯樂官何從知之？且其所正者，雅、頌也。魯固無雅，而頌則儼列三百，正于何所？況夫子生卒尚載簡書，豈有正樂大事、諸樂官奔散一大變故而《左氏》不一載之者？此明是《尚書》舊《太誓》文，《史記》作《周紀》，即載其詞。而《漢・禮樂志》亦云：「殷紂斷棄先祖之樂，乃作淫聲，用變亂正聲，以悅婦人。樂官師瞽抱其器而奔散，或適諸侯，或入河海。」顏師古註以爲即《論語》所記太師摯之屬，是也。但師古謂適齊、適蔡，皆是周時國名，而記者追繫其地，則不然。諸國皆舊名，在商時已有之，如周成王封熊繹于楚蠻，孝王封非子爲附庸而邑之秦，皆先有地名而後封之。若齊、蔡，則《樂記》曰：「溫良而能斷者，宜歌齊。」係三代遺聲。《國語》

「文王諏于蔡」，原註：「蔡公，殷臣。」

張文楚曰：董仲舒對策亦云：「紂逆天暴物，殺戮賢知。守職之人皆奔走逃亡，入于河海。」

泰伯三以天下讓

太王三子：長泰伯，次仲雍，次季歷。季歷生子文王昌。太王因有翦商之志，而泰伯不從，遂欲傳位季歷以及昌。泰伯即與仲雍逃之荆蠻，於是季歷立，傳國至昌及武王發而有天下。蓋其心即夷、齊叩馬之心，而事之難處有甚焉者。泰伯不從，事見《春秋傳》。

泰伯以國讓季歷，其云天下，亦推極言之耳，不知何故又云讓商，且以夷、齊叩馬比之，甚爲可怪。假曰周可以有商天下，而伯棄而去，即謂之讓，則周之可以有商天下者，即季歷也，太王欲傳位季歷以有商天下。伯苟讓商，宜安于世立，使傳季有待；而乃先去國，以使之必傳，是助之奪也。太王商臣，或欲遵商制傳及之法，由長次以及于季，而伯乃挾弟仲雍，併其次而皆去之，是奪之又奪也。三以天下奪，而反曰「三以天下讓」，豈是通論？乃其所引據爲讓商者，但曰「太王有翦商之志而泰伯不從」一語耳。夫此一語，半出《魯頌》，半出《春秋傳》。《魯頌》曰「居岐之陽，實始翦商」，此推本言之。翦者，滅也，言武之滅商基于是耳，太王則焉能滅商？若云志，則以竄徙不給之際，而思滅全盛之商，即妄人亦無是志。且「翦商」下不得增「之志」二字也。若《春秋》宮之奇曰：「泰伯、虞仲，太王之昭也。泰伯不從，是以不嗣。」從者，順也，如定九年「從祀先公」之「從」，謂順昭穆也。工史以昭穆定世次，而伯且去國以棄昭穆，故曰「不從」。此時何曾命伯翦商，而謂爲不從父命，則亦思太王之

昭也。下即接「不從」，可得增「父命」二字于「昭也」下乎？然且《春秋》、《史記》明云太王欲傳位于季，伯乃去國；今曰泰伯不從，而後太王欲傳位于季。只誤解《論語》而致增《毛詩》、改《春秋傳》，併顛倒《史記》文，何苦爲此！

六經三代故事，至宋而盡行改變另一世界，如舜不立宗廟、禹分洞庭爲九江、成湯始畫井田、武王封康叔于衛、周公治洛邑爲東都留後官、召公辭太保而周公挽留，皆荒唐之極，舉國在夢寐中者。況四書故事安辨是否？爲之嘆息！

武王是也

至武王十三年，乃伐紂而有天下。

武王自即諸侯位後，連即天子位，止十一年，並不當有十三年伐紂之事。按《大戴禮》，文王十五年而生武王，是武王少文王止一十四歲耳。而《文王世子》云文王九十七而終，則在文王卒時，武王始即諸侯位，然已八十三矣，乃又十三年而始伐紂，則九十有六，將《文王世子》所云九十三而終者，已死過三年矣。故《尚書》孔傳謂《泰誓》「惟十有三年」非武王之年，是文王之年合武王而通數之者。《無逸》云文王「享國五十年」，而《帝王世紀》謂當四十一年時，文王封西伯，專征改元，至九年而卒，《武成》所云「惟九年，大統未集」者，合之四十一年，正與《無逸》「享國五十」相符。而於是武王繼之，三年服畢，觀兵孟津，又一年伐紂，共十三年。則此十三年者，文王九年，武王四年，而統之爲文王受命改元之年。必如此，而《泰誓》、《武成》、《無逸》、《大戴禮》、《文王世子》、《史

記》、《帝王世紀》、伏生《大傳》、《漢書・律曆志》無一不合。乃必强斷爲武王，致其徒蔡沈註《泰誓》亦堅主其説，而諸書廢矣。冤哉！

遠宗曰：古諸侯國俱各紀年，如《春秋》十二公年類，且有中改，如衛出公、秦惠文君各有後元年類。若受命，則《無逸》明云「文王受命惟中身」，《武成》亦云「我文考文王誕膺天命」。

不念舊惡怨是用希

其所惡之人，能改即止，故人亦不甚怨之。二子之心，非夫子孰能知之！

必改其惡，而後不念，則人人能之，何必夷、齊？未聞夷、齊待惡人如今人待楊、墨，既入苙而又招之也。且謂「二子之心」，亦不通。此必殷、周相去不遠，其相傳遺事有如此者，若億逆而知其心，則怨者之希，何由知之？且此「惡」字即是「怨」字，猶《左傳》「周、鄭交惡」之「惡」，舊惡即夙怨也。惟有夙怨，而相忘而不之念，因之恩怨俱泯，故怨是用希。此必有實事而今不傳者。若善惡之惡，則念時未必知，即不念亦不必使惡人曉，且不念已耳，人亦定無以我之念、不念分恩怨者，何爲怨希？

張文檒曰：《魏書》房景伯除清河太守，郡民劉簡虎嘗失禮于景伯，景伯署其子爲西曹掾，論者以爲不念舊惡；南齊皇甫肅曾勸劉勔殺王廣之，及勔亡，肅反依廣之，而廣之盛相契賞，且啓武帝使爲東海太守，史臣以爲不念舊惡。然則此「惡」字並解「怨」字，漢、晉以後皆如此。

亂臣十人

十人謂周公、召公、太公、畢公、榮公、太顛、閎夭、散宜生、南宫适，其一文母。

此本馬融註者。第榮公不著，且是文王時人，與武王時稍不合。此當據陶潛《群輔録》所載武王十亂有毛公、無榮公者爲正。

張文檒曰：榮公不見經傳，惟《國語》胥臣云「重之以周、召、畢、榮」始一及之。然言文王時，非武王時也。若毛公，則武王伐紂時已有毛叔奉明水，及成王顧命，尚與畢公、召公同在卿列，此即《左傳》所稱「魯衛毛聃」者，其名視榮公爲大著矣。且《淮南鴻烈解》有「武王之佐五人」語，高誘註「五人」，謂周、召、吕、畢、毛也。此正割十人之半以爲言者。是五臣尚及毛，豈十臣而反遺之？

有婦人焉

謂文母。劉侍讀以爲子無臣母之義，蓋邑姜也。

舊儒謂古《論語》「婦人」是「殷人」，「婦」字本「殷」字之錯。故六季庾勉有「殷士周臣，楚才晉用」語，正指十亂中有殷臣一人，不止殷士裸將也。先仲氏曰：「此以時代分合較才之多寡，唐、虞二代止五人，不如周一代十人之盛。然猶雜殷代一人，名爲十而止得九焉，何其難歟！」如此則前後貫穿，意旨俱合。自「婦」字一錯，而《集註》又誤解唐、虞二句，便扞格矣。詳見「唐虞之際」條。

邵國麟曰：衛氏古文作「有殷人焉」，韓愈直指爲膠鬲，以殷人爲婦人，由何氏本誤。而馬融以爲文母，劉原父以邑姜當

之。按武伐商時年已八十有七，文母應不能無恙，況子無臣母理也。禮，婦人之善，不出閨閫。邑姜雖賢，豈干外政？且武數紂罪以婦言是用，而乃對百萬衆而自稱其妻，必無是事。

蔡乃亶《四書模》曰：文王舉膠鬲爲殷臣，然實爲周用，與伊尹之相湯而事桀正同。《呂覽》載武伐紂時惟懼失鬲，可驗也。蓋殷末有五臣，孟子稱微子、微仲、比干、箕子、膠鬲，皆賢人輔相。要之，鬲本周有耳。

關雎樂而不淫

朱子曰：「此詩看來是宮人所作，所以形容到寤寐、反側，外人做不到此。」憂樂是詩人憂樂，詩人，宮人也。宮人何爲憂樂？宮中之得失，豈特家道之所由盛衰，一國之治亂悉關焉，是固宮人之所不能忘情而憂樂係之也。哀樂得其正，指詩人言，不指文王言。讀《詩》者不淫不傷，則亦可以得性情之正。《關雎》是樂之卒章，前面更有詩，今不可考耳。

《關雎》本文王求后妃詩，係國人所作，此原不必問作者爲誰。《詩》三百篇，未嘗盡署作者名也。自世多庸見，謂文不宜思妃至此，因之《魯詩》與《史記》直斥爲幽、厲昏亂之詩，即漢杜欽封事與《後漢·皇后傳序》，亦皆謂康王晏朝，《關雎》作諷。此固顯然與子言乖反，大不足道。若毛傳曲解，謂后妃姒氏又思得淑女以供内職，此亦狃庸見略爲出脱，而不知其不可者。九嬪世婦雖能掌婦學以教九御，原可選擇有德淑女以充其職，如所稱女官之有爵者，顧非好逑也。朱氏既改毛傳，乃又自造一說，指爲宮人所作。夫文王無宮人者。文以四十七歲始爲諸侯，三十年老，儲嗣居世子宮，並無宮正、宮伯諸官

爲掌宮事。況后妃未娶，即大邦之迎所云「姑姊姪媵，其從如雲」者，亦尚有待，安所得同、異姓女並官女、刑女可充女史者而爲之作詩？此本不讀書、無學杜撰之言，乃朱氏註此，又註《毛詩》，而《大全》諸書又彼此附和，竟謂性情哀樂必出自宮人，而不出文王。宮夫所謂哀樂者，即詩寤寐求、琴瑟友也。宮人思后妃至寤寐反側，固亦多事；若琴瑟友、鐘鼓樂，則以嬙御班侍之人，而與后夫人搏琴拊瑟，考鐘伐鼓，稱友于，講偕樂，此真畔亂無理之甚！而反曰性情哀樂獨得其正，既已大妄！然且謂家國盛衰，憂樂關切，在宮人不能無情，則宮人選擇雖重有德，然亦不必曉齊治大事。況嬪御掌教，自有職分，宮政得失，此在三夫人以上主之，如后妃之副所云比外朝之三公者，豈有嬪御以下可越禮犯分，憂盛衰而計治亂，干國家逆女大典？此雖不讀書，杜撰亦不宜作此妄言。況此時無宮人，則一語斷定，人且無有，又安問有性情、無性情也？乃附和之徒則又變言是王季宮人，近且謂王季、太任識盛衰興廢，知文王之昌必得內助，佳兒佳婦，形諸寤歎。則無論父子異宮，世所不曉，父宮嬙御必不能代世子作詩。即以王季、太任言，二親之稱子曰君子，固已口噤；乃以舅姑聘子婦而曰寤寐反側，舅姑逆子婦而曰友若琴瑟，則瀆亂之極。雖佳兒佳婦，必不致此。

且又曰哀樂不過，是讀詩之人得性情之正，則有艾子于此。舊儒張超、蔡邕謂《關雎》是畢公作，予嘗曰：畢公，文王子，本文王所生之人，而能言未生以前文王娶后妃之事，此必通佛教能知父母未生以前本來面目者。今一哀一樂未定所屬，此情此性其正與不正，即詩亦不能自主，而乃又曰是讀詩之

人之性情。此必飲上池水能見他人之五府六臟者，豈非笑話！

有詩」，此亦可笑者。《春秋傳》《那》詩以

張文虨曰：「《關雎》樂之卒章，前別末六句爲亂，爲卒章；《武》詩以末一句四字爲卒章。《關雎》一詩，但當以末四句十六字爲卒章，焉得詩前別有詩？說見十四卷「《關雎》之亂」條。

八　士

或曰成王時人，或曰宣王時人，蓋一母四乳而生八子也。然不可考矣。

成王時，本鄭康成說；宣王時，本馬融、劉向說。然總無考據。惟《晉語》胥臣謂晉文曰：「文王即位，詢于八虞。」賈氏註「周八士，皆在虞官」，引《論語》爲證。此或《春秋外傳》之可徵者，然則文王時人矣。若一母四乳，則董仲舒《春秋繁露》有云「四産得八男，皆君子雄俊，此天之所以興周也」，亦指文王時言。

張文虨曰：《逸周書》有武王命南宮忽振鹿臺之財，南宮伯适遷九鼎三巫，與八士名偶合，或疑八士即南宮氏。然此忽與伯适在《逸書》不明指是兄弟，且南宮适名已爲文王五臣、武王十亂之一，亦並不稱是八士。即《國語》「詢八虞」下，又云「度于閎夭而謀于南宮」，勢無既詢八士又謀八士者。此可不强合耳。

周公使管叔監殷

武王殺紂，立紂子武庚，而使管叔與蔡叔、霍叔監其國。

周公祇使管叔一人監殷，並無蔡叔、霍

叔。其稱三監者，是官名，謂二伯之下有卒正、連帥、屬長三等官，是監官耳。其蔡、霍二叔，則蔡叔以啟商共叛，見《左傳》；霍叔以同爲流言，見《蔡仲之命》。故一誅，一放，一降庶人，並非同等。惟孔安國不解三監，誤以管、蔡、商當三數。鄭氏以商不合，又妄以霍叔補之。此大無據者。況專指管叔，何必連類雜及如是！說見「官師」條。

五　霸

齊桓、晉文、宋襄、秦穆、楚莊也。丁氏曰：「夏昆吾，商大彭、豕韋，周齊桓、晉文，謂之五霸。」

此五霸出趙註，係漢儒之言。若周時則不然。《荀子·王霸》篇謂齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越勾踐，此戰國時所定，與後儒不同。故宋襄並不稱霸，秦穆止霸西戎，而吳、越則觀兵中國，號爲霸王，其時之定名有在也。若別引丁氏說，則夏、商三霸自昔有之，如《商頌》「昆吾」，舊傳「夏伯」，《鄭語》「祝融之後八姓」，大彭、豕韋爲商二伯。此在《春秋傳》齊賓媚人稱五伯之霸，即註此說，何曾是唐丁氏之言？

張文檒曰：五霸無定據。即顔師古註《漢書》，在《地理志》則用趙氏說，在《諸侯王表》則又本荀卿而小變其說，以吳闔廬爲吳夫差，有秦穆而無勾踐，不知有他據否。若昆吾、彭、韋三國，則夏、商均有之。《竹書》：夏啟時，大彭作伯，征西河。仲康命昆吾作伯雖不可信，然《商頌》「韋顧既伐，昆吾夏桀」，韋即豕韋，與大彭皆祝融後同姓，則三國皆夏霸也。然且興滅不一，即韋氏一國，究不知其霸者是何君何氏。據《春秋傳》夏王孔甲賜劉累氏御

龍，代豕韋後。則在夏時本祝融之後，而劉累代之，湯之伐韋，即劉累後也。然而范宣子曰：「在夏爲御龍氏，在商爲豕韋氏。」杜註謂劉累之後遷國魯縣，而豕韋復有其國，《竹書》所云夏帝昊使韋氏復國者，則似終夏之世皆祝融後。乃韋昭註《國語》，又曰商武丁仍滅豕韋，又代以累後，所謂更代者。則其爲霸者祝融後耶？抑御龍氏後耶？不可考矣。

王者迹熄

王者迹熄，謂平王東遷，政教號令不及于天下也。《詩》亡，謂《黍離》降爲國風，而《雅》亡也。

明云「《詩》亡」，何得改作「《雅》亡」？夫所云「《詩》亡」者，謂王政不行，太史不陳詩，輶軒不採詩，詩總亡耳，如譜《詩》者云陳靈之後無詩是也。若云《雅》亡，則衛武《懿戒》、魯僖《采藻》儼載三百，即平王東遷，而《白華》、《小弁》其篇什猶在也。至云「《黍離》降爲國風」，則尤不學。人所言王自有《風》，二《南》爲武王時周、召二伯之風，文王無二伯也。周公陳王政而作豳風，即王師征伐皆入之。況以《黍離》爲平王時詩，獨毛亨傳耳。若三家《詩》，則以此爲尹吉甫之子尋兄所作，未嘗在平王世也。又況其以王迹熄爲平王政教不行，專爲《春秋》始于平之四十九年耳。孟子以《春秋》繼《詩》，謂《詩》有美刺，而《春秋》有褒譏，其書似相爲表裏，故云其曰亡然後作，以爲亡在此時，作亦在此時也。孔子于哀十四年作《春秋》，而乃以《春秋》始年認爲作《春秋》之年，有是理乎？

桓公九合諸侯

九,《春秋傳》作糾,督也,古字通用。朱氏曰:「九之爲糾,展喜之詞而糾合宗族之類,亦其證也。説者不考其然,乃直以爲九合諸侯,至數桓公之會不止于九,則又因『不以兵車』之文而爲之説,曰衣裳之會九,餘則兵車之會也。《公》、《穀》以來皆爲是説,可謂鑿矣。」

此九是實數,與「一匡」對,如《吕覽》、《楚詞》傳皆曰「九合諸侯,一匡天下」,較此文正同。其實數,則《穀梁》衣裳之會明指一北杏、二鄄、三鄄、四幽、五幽、六檉、七貫、八陽穀、九首止、十甯母、十一葵丘。祇稱九者,不取北杏及陽穀也。是以《管子》、《國語》、《史記》或云兵車會六、乘車會三,或云兵車會三、乘車會六,總合爲九。雖説或不齊,而其義自了。今乃偶見《左傳》有展喜犒齊師,文中有「糾合諸侯」語,遂認九合是糾合,謂糾與九古字通用。按糾並無通九字者。富辰諫周襄王以翟伐鄭,有曰「糾合宗族」,夫宗族不得通九合也。且糾合是督合,謂督責而合之,非無故會合。故傳文原云「桓公是以糾合諸侯而謀其不協」,與富辰所云召穆公悪周德之不類,故糾合宗族于成周而作詩正同。蓋一謀不協,一惡不類,故糾責之。今但合諸侯,未嘗有糾責之事也。且衣裳之會、兵車之會,在《國語》、《穀梁》諸書早有之,並不因《論語》「不以兵車」四字而造此名。且本文原云「九合諸侯,不以兵車」,則謂衣裳之會九,而餘則兵車,有何穿鑿?而反爲誚之。夫讀《春秋傳》,當讀全傳。晉悼公謂魏絳曰:「朕八年之中,九合諸侯。」此不必有「糾」字可相通也。然附和之徒猶可曰:齊桓與晉悼雖不同,而九合同,則九、糾之通未可定也。乃祁午謂趙文子曰:「子

爲盟主七年，再合諸侯，三合大夫。」則豈有一「糾」字而既通九，又可通再、可通三者？無理而已！

章大來曰：《楚詞・天問》篇有「桓公九合」語，漢王逸註謂桓公任管仲，則九合諸侯。朱氏又改註：「九，《春秋傳》作糾。」則祇讀《春秋傳》一篇，而改《楚詞》，改《論語》，即全傳亦不之顧矣。但《楚詞》有決糾不得者，惟九合則下自有「諸侯」字。若糾合，則糾合何物？豈又糾合宗族耶？

甯武子

按《春秋傳》，武子仕衛，當文公、成公之時。文公有道，而武子無事可見。

《春秋傳》並無甯武子仕衛文時事。衛文十九年，甯武之父甯莊子曾勸文公伐邢，既而文公卒，斯時並無武子也。及衛成元年，甯莊子尚在，仍來會向。至三年而後，武子之名始見于傳。又越九年，至十二年而後，武子之名一見于經。是終文之世，武子未嘗嗣位襲父爵，而謂曾仕文公時，錯矣。説見「官師」條。

子産君子道四

數其事而責之者，其所善者多也。臧文仲三不仁、三不知是也。數其事而稱之者，猶有所未至也。子産有君子之道四是也。

子産治鄭，自都鄙有章、上下有服、廬井有伍、田有封洫而外，尚有輕晉幣、焚載書、慎守藏、弗許請禜、弗毁鄉校。爲相一年，豎子不戲狎，班白不提挈，僮子不犁畔；二年，

市不儲價，門不夜閉，道不拾遺，田器不歸；五年，士無尺籍，喪期不令而治。是其于君子之道，有計數所不能盡者。然且力支强大，以禮自存者越二十六年，此春秋第一人物，而其聲價反出自居蔡竊位者下。得無顛倒太甚？不可信乎！

李庚星曰：使數事而責必多善，則殺人于市，數其罪而誅之者，皆善人矣。數事而稱必多惡，則凡九德、九功、三樂、三畏而外，並惡行矣。

庾公之斯

夷羿簒弑之賊，蒙乃逆儔。庾斯雖全私恩，亦害公義。

庾公之斯即庾公差，原係《春秋傳》孫林父追衛侯衎事，正簒弑之賊。孟子時不見策書，就戰國人傳聞而引作他事，但以證師、弟子不相戹耳。乃又以害公責之，則反屬多事。且似舍三年而察功緦，非論世書矣。據本事，但全師、弟子之誼，不及問等。其于私恩、公義，較孟子爲兩全者。當孫氏追衛侯時，侯所御者公孫丁也；孫氏所使追者，庾公差、尹公他也。差學于丁，他學于差，丁以師御衛侯，而差以弟、他以間等之弟同時追之。差作禮射，不主于中，此全私恩也；而他曰「子爲師也，我則遠矣」，抽矢射丁，而反爲丁所報射，貫臂而退。是于公義亦未嘗害，特所論不在是耳。不然，蒙、羿並逆賊，何處求全？而斤斤于師、弟間較量是非，豈孔、孟所見必當出宋人下乎！

蘧伯玉邦無道卷而懷之

卷，收。懷，藏也。如于孫林父、甯殖放弑之謀，不對而

出，亦其事也。

孫林父謀逐君，在襄十四年。甯喜謀弑君，在襄二十六年，並無甯殖。此甯殖是甯喜之錯。喜者，殖子也。

張文檒曰：或謂殖與林父同謀去君，《集註》舉前事爲言，則前事同謀有之，未嘗謀伯玉也。且明註「放弑」，則喜謀弑，殖不謀弑，何可混兩事爲一事如此？

百里奚食牛要秦穆公

自鬻于秦養牲者之家，得五羊之皮，而爲之食牛，因以干秦穆公也。

百里奚自鬻與五羊之皮事，在《春秋傳》、《國策》、《史記》諸書亦記述不一，此固不必辨者。但就萬章所問論，則此註是廉于得值。而趙註謂奚自賣五羊皮以爲人養牛，貧而不吝，因以此要譽秦穆，總是竪語。秦穆雖庸主，萬章雖愚儒，亦必不弃鄙無大識如此。此問專以食牛要秦穆，與五羖自鬻無涉。五羖自鬻，不過入秦食牛所由來耳。戰國人説春秋時事，必稍有根據。按《秦紀》，奚自言：「吾之周，周王子頽好牛，吾即以養牛干之。」是奚原有以養牛之術陰比養國，如滋味説湯事，以之干進，至入秦而仍用此術，故孟子明云以食牛干秦穆公。若曰纖芥取予可起聲譽，恐戰國人相傳語，意未必如此。

張文檒曰：奚有養牛之術，《莊子》「百里奚飯牛而牛肥」是也。

孫叔敖

孫叔敖是期思之鄙人，非伏處海濱者。見「地類」條。

季文子三思

三，去聲。季文子每事必三思而後行。若使晉而求遭喪之禮以行，亦其一事也。思至再，則已審；三，則私意起而反惑矣。

此錯之全相反者。文子三思，自是善行，故漢、晉舊註皆曰：「文子忠而有賢行，其舉事寡過，不必三思。」而夫子衡論則有二義：一則汎論人患不思耳，能思，則再亦可矣，況三乎？一則誦文子明于事理，再思則可矣，何必三？此在安昌説書後無異解者，不知朱氏何據，認作貶正語，錯矣！按註引文子使晉事，在《春秋》文六年。其時方謀聘晉，而晉襄適病，因預求遭喪之禮然後行，及如晉而晉襄果卒。則此一事本三思之最可嘉者，故夫子簡書先書「季孫行父如晉」，隨書「晉侯驩卒」，直是美詞，而杜預註策書特引《論語》「三思」以誦揚之，以致邢氏《正義》摭入疏内。而《集註》于貶正之次亦引此事，則自矛自盾，原已可怪，乃以三思善行、古詞所謂臨事貴三思者而認作惡行，以《春秋》簡書、策書所共美之事而認作譏刺之事，致舉世浮薄，動輒以遭喪之禮作過慮者訕笑口語。其顛倒六經、變亂黑白至于如此，滔滔奈何！

朱氏云：再思已審。若私意起，則利害得喪反變不窮。夫思事分數，衹此數端，一思是非，再思便須及利害，過此則事變之來尤不可忽。若以利害得喪、行權審變概屬私意，則直一罔人，無與于家國慮事之數者矣。夫子告哀公討賊，開口便較强弱、計多寡，正思利害也。至籌畫事變，則又家國慮事一大進境。夫子會夾谷敦盤之會，便請兵備，此

與求遭喪之禮何異？既不計利害，復不審事變，竟欲以宋儒清班流禍後世，豈所敢聞！

「三」字雖不限數，然以「再」字較之，則亦數目字矣。故《禮》文三揖、三讓，《月令》三覆、三反，《論語》三仕、三已，俱如字讀。況《易》「再三瀆」、《尚書》「至于再，至于三」，則明有層次，從無讀再三作再散者。乃又註「去聲」，亦不可解。

甯武子二

成公無道，至于失國。而武子周旋其間，盡心竭力，不避艱險。凡其所處，皆智巧之士所深避而不肯爲者，而能卒保其身以濟其君，此愚之不可及也。程氏曰：「邦無道，沈晦以免患，故不可及也。亦有不當愚者，比干是也。」

「盡心竭力，不避艱險」，此忠果正直，臨難不免一大節目。凡爲臣者皆所當然，而以此屬愚，則將啓後世以巧避之門。錯矣！又錯矣！從來「愚」字皆以浮沉取容、假借貿瞀者爲言，此原有明據。如《春秋》文四年甯武來聘，以公燕賦《湛露》、《彤弓》，不辭亦不答。杜預以此爲愚不可及。又晉衛瓘爲中書郎，時權臣專政，瓘優游其間，無所親疎，甚爲傅嘏所推重，當時稱之爲甯武子，則愚之爲名自有解說。或者成公廿六年間，武子別有事跡如此等，原未可知。必以成公被執時言，亦或故作顢蒙，不與强伯及悻悻訟臣抵抗，如爲輔得免、賂醫得脱，無非貿瞀所有事，正與艱險不避、顯盡心力者的的相反。乃既造此說，則亦當覓一左證曲爲附合，而又引程氏「沈晦免患」四字爲「愚」字詁義，且謂比干不當愚，則程氏之所謂比干不當愚者，謂不當沈晦也，故諫也。若如朱氏所言愚，則其不當愚者，是不當盡心竭力，不當不

避艱險。比干此一諫，不幾爲妄人闖死者作罪案乎？今且置甯武不論，祇論比干，畢竟何等是愚，何爲當愚、不當愚，請溥天下有識者一解辨之！

四書改錯十一

蕭山毛奇齡字晚晴，又老晴。稿

故事錯下

公山弗擾以費畔

弗擾，季氏宰，與陽貨共執桓子，據邑以畔。

陽貨執桓子，在定五年；若據邑以畔，則在定十二年。夫子爲司寇時使子路墮費，而公山據費以畔。是時夫子從定公登臺，方且遣申句須、樂頎下臺毆殺，親定其亂。而謂夫子被召，子路不悦，何一謬至此！據孔安國註，原云「與陽貨共執桓子而召孔子」，並無「據邑以畔」四字。則貨執桓子，弗擾雖未共事，然逐仲梁懷實弗擾使之，是以費宰而謀背君主，即是畔。時孔子未仕，因而召之。乃改「而召孔子」爲「據邑以畔」，則兩時兩事俱不合矣。須知此「畔」字是謀逆，非稱兵也。「以費」者，以邑宰也。

三桓之子孫

三桓，三家皆桓公之後。

上文「政逮大夫」，專指季氏。此以三家統承之，則季氏專政，而兩家同受式微之禍，非恒情矣。不知此三桓仍指季氏。古封建之世創立宗法，凡天子、諸侯自爲一宗，而天子、諸侯之弟必更氏易族，以別爲之宗，《禮》所謂「諸侯不敢祖天子，大夫不敢祖諸侯」

者。是以一君之弟，必以同母者立爲大宗，否則以長庶當之，稱之曰宗子，百世不遷。而諸弟之宗大宗者，又各立小宗，五世一遷。惟大宗世爲宗卿，而小宗不然。故桓公之子惟莊公爲君宗，而莊之同母弟季友則宗卿也。仲慶父、叔牙長庶耳，雖皆公族爲大夫，然何敢與宗卿等。是以大宗、小宗俱各更氏，如仲孫氏、叔孫氏、季孫氏類；又各易族，如仲孫後之爲南宮、爲子服，季孫後之爲公彌、爲公父類，而統名之曰桓族。凡稱三桓，多指桓族大宗言，與鄭稱七穆之專指穆宗並同。故稱季氏子孫爲三桓，猶稱季氏所立桓廟爲三家之堂，雖通稱而專有所屬，豈得以三家統承之！

張文彬曰：每一公有一宗，如臧孫、東門氏皆是宗卿，然不專國政，則政不逮。惟三桓皆世官，而季氏又三官之長，如襄十一年「作三軍」，季獨以司徒盡録其人賦是也。此但以宗卿解三桓。若政逮，則不在世爵而在世官，齊桓五戒有謂耳。

四世

自季武子始專國政，歷悼、平、桓子，凡四世。

此應以文、武、平、桓爲四世，舍文而取悼，便是大錯。《春秋》欒祁明云「政在季氏三世矣」，謂文、武、平也。此時無桓子，故止云三世耳。若史墨對趙簡子，謂魯自文公薨而政在季氏，正文子時也。故禄去公室，始于宣公；政逮大夫，始于文子。則去禄之年即逮政之年。雖宣、成、襄、昭、定與文、武、平、桓世數有參差，而年事極合。況悼子未嘗爲卿。武子之卒，在昭之七年，是時悼子

先武卒，而平子代立。雖有政，安得逮悼子？錯矣！

張文彬曰：本文以四世證三桓子孫，則孟孫見有獻子、莊子、孝伯、僖子、懿子五世，叔孫亦有宣伯、穆叔、昭子、成子、武叔五世，皆始于宣、成而終于昭、定，何以獨舉季氏爲言？此亦漢、晉後所未解者。於此不註明，則四書真漆室矣。況錯乎！

佛肸召

佛肸，晉大夫，趙氏之中牟宰也。子欲往者，以天下無不可變之人，無不可爲之事也。終不往者，知其人終不可變，事終不可爲耳。

既曰「天下無不可變之人」，又云「知其終不可變」，大不可解！夫所云欲往而變其人者，將以不畔爲變耶？抑欲變化其人使爲聖賢之徒耶？且既無不可變矣，又何以知終不變？讀書須識事。夫子欲往，非胡亂草草。今讀夫子書，亦當就夫子本事推原其情，豈有本事全不曉而懸空作揣摩者？公山之畔，《春秋傳》顯然，不待言也。若佛肸之畔，則策書無明文。然《史記》明云「佛肸爲中牟宰。趙簡子攻范、中行，伐中牟，佛肸畔」，則趙氏、范、中行氏見《春秋傳》者，正與夫子相關切。當夫子仕魯時，魯定與齊景、衛靈同謀叛晉，與趙鞅爲難，非一日矣；及趙鞅與范、中行相攻，而齊、魯、衛三國又共助范與中行。此三國已事，亦夫子已事也。今夫子去魯而趙氏家臣宰中牟者，乃反從范氏、中行氏而畔趙氏。此一變端，尤有心斯世所拂衣而起者，而惜乎

以暴易暴，終不可往。則是往與不往，皆夫子至情，亦夫子實事。豈可讀其書而漫然不一察也！

夫子爲衛君

衛君，出公輒也。靈公逐其世子蒯聵，公薨，而國人立蒯聵之子輒。於是晉納蒯聵，而輒拒之。若輒之據國拒父而惟恐失之，不可與夷、齊同年語矣。

此事從無定論，然亦須略曉者。定公九年，衛靈、齊景與魯定恨晉之凌踐三國，世責朝貢，比之附庸臣屬，因同謀叛晉。晉趙鞅患之，將遷衛所貢里社五百家之在邯鄲者實之晉陽，以絶衛往來，而中行、范氏因有叛而據朝歌者。當是時，衛靈合齊、魯共援朝歌，與趙鞅抗，而不謂蒯聵欲殺南子，反奔依趙鞅助之攻衛。是聵不特犯國母，直向公矣。乃叛晉未成，而魯定忽死。哀之元年，衛靈仍合齊景、魯哀三國伐晉，而不意靈公又死于是。鞅乃用陽虎計，借納蒯聵以濳師伐喪，且擊靈公在日遣鄭師之援朝歌者。而聵亦執戈奮擊，敗鄭師于鐵，是聵以讎師襲國，暴伐父屍，翦死父未竟之志。衛人縱不爲衛君，亦當爲衛，並爲衛先君。此時夫子在衛，係先君故客，即非二賢，亦孰不疑其爲之者？爲之謂助之，即拒之也。而乃並不一拒。自哀二年晉帥師入戚，至三年而齊景尚踐舊約遣師圍戚，然後衛亦遣師隨之，然且留聵于戚，以致有孔悝之變，是輒始終不拒父也。輒所歉者，爲叔齊耳。不必果讓，聵但却位便自全耳。若儒者論世，須有卓識，然亦當探討經義，切勿武斷。如此事，觀《春秋經》大書齊國夏、衛石曼姑帥師圍戚，而不及衛君，則夫子之意豈難

見乎？

子畏于匡

匡，地名。《史記》陽虎曾暴于匡，夫子貌似陽虎。故匡人圍之。

匡不知何地，暴匡亦不知何事。據《春秋傳》，定六年，「公侵鄭，取匡」，時陽貨帥師，故暴之。後夫子過匡，顏刻爲僕。刻本虎舊人，且以策指城曰：「吾昔由此入。」匡人因圍夫子，則不止貌類虎矣。若匡邑在鄭，實見《春秋傳》，而《史記》云在衛，《莊子》云在宋，從來莫曉。朱註于《論語》卷首則錯删《史記》，且有似乎在陳者，經書之晦蝕如此。詳見「地類」條。

顏淵後子在回何敢死

死，謂赴鬭而死也。先王之制，「民生于三，事之如一。唯其所在，則致死焉」。夫子不幸遇難，回必捐生以赴之，否必告天子、方伯請討以復讎，不但已也。夫子而在，回何敢不愛其死以犯匡人之鋒乎？

顏淵何以鬭？頭觸乎？足蹴乎？麾之以肱乎？且禮有不必鬭者。據云爲夫子復讎，則古有復讎禮，當辨讎否。匡人讎陽虎，即陽虎被殺，不得報刃。何則？讎在虎也。夫子脱不幸，但爲虎誤傷已耳，淵焉得復讎？無論此時無方伯可告，萬一告之而淵且誣坐，如之何？若在三之死，則《國語》晉欒共子將死哀侯，而其父欒賓又爲曲沃桓叔之師，故並提言之，實則死師與死君父不同。其云唯在、致死，是服勤致死之死，註有

明文。若殉死，則《周禮》明云「師長之死衹視兄弟」，與不共戴者有別。然且父在即不許以死，今顔路見在也。況此有必不可鬭、必不可死者。今所云死，爲畏匡也。《禮》云「死而不弔者三」，第一曰「畏」，謂錯誤見殺，大當驚怖，萬不容死，死即不弔。然且死有條目：一不辨而死，如不自白曰「我非虎也」；一不避而死，如不微服、不逃難也；一狠戾而死，即鬭也。然則鬭正在所禁者，而偏曰鬭，衹一字，而畏禮在三禮，復讎禮胥失之矣。此章專主「畏」字，即《禮》註「畏」字亦引「子畏于匡」之「畏」，畏惟恐死。故曰「吾以女爲死」，慮之，亦幸之也。曰「子在」，知子不死也。「回何敢死」，回不死也。

此在漢、晉註俱不能解，至唐韓退之，且改「死」字爲「先」字，雖易解説，然記此何謂矣？總坐不識「畏」字耳。

有私淑艾者

若孔、孟之于陳亢、夷之是也。

陳亢，因誤讀鄭康成註，疑爲子貢弟子。此疎忽之可笑者。見前卷。今復認實作私淑，人何私見之愎如此！

傷廉傷惠傷勇

林氏曰：「公西華受五秉之粟，是傷廉也；冉子與之，是傷惠也；子路之死于衛，是傷勇也。」

子華使齊，是子爲司寇時，以魯事見使。其請粟與粟少有贏縮，皆宰臣小失，于取與無預也。見前卷。今又堅持己説，强作故事，以罪之冉有已耳。子華不曾受五秉，而坐以無妄，孔融有母，當必起而争之矣。若子路

死事，則趙鞅、蒯聵播禍不淺，《春秋》所深誅也。縱論世不明，未敢輕斷，則先聖已事亦當一考。夫子在衛，未嘗禁路之入仕，及其死，而且哀哭之。而宋人必以此爲聖門罪，此何說焉？

季氏將伐顓臾冉有季路見孔子

按《左傳》、《史記》二子仕季氏不同時。此云爾者，疑子路嘗從孔子自衛反魯，再仕季氏，不久而復之衛也。

據《史記·世家》，孔子、子路皆從哀十年反魯，然未有子路再仕魯事。若《左傳》，則哀十四年春，「小邾射以句繹來奔」，季氏使子路要之，而子路請辭。則此時已再仕魯矣。惟《公羊》以「子路死衛，孔子哭之曰：『天祝予！』」載之西狩獲麟之年，即哀十四年。此由目不見策書、道聽塗説，故一往多錯。若策書又記子路死衛事，在十五年冬，則在仕魯後再仕衛而死，雖年促而事實有然。策書與《論語》俱不錯也，何疑之有？

盛唐曰：《韓非子》：「季孫相魯，子路爲郈令。魯以五月起衆爲長溝，子路挾粟而餐之。孔子使子貢覆其餐，季孫讓之曰：『肥也起民而使之，而先生使餐，將無奪肥之民耶？』」按伐顓臾是季康子事，而此稱「肥」，爲康子名，則由仕康子，正與求共事矣。此亦一傍證也。

子路無宿諾

宿，留也，猶宿怨之宿。急于踐言，不留其諾也。小邾射以句繹奔魯，曰：「使季路要我，吾無盟矣！」千乘之國，不信其盟而信子路之一言，其見信于人可知矣。

「不宿諾」，《集解》作「不豫諾」，謂不先

許也。正所謂然諾不苟者，急則輕諾矣。若謂「急于踐言」，則踐言亦何容急？久要謂何？如以不宿怨爲證，則不宿怨者，消怨也，消諾可乎？況子路已事正不先諾者，註但引小邾事而不引全文。據《傳》，小邾射要子路盟，而子路辭之，是不許諾也。及季康子使冉有謂曰：「千乘之國，不信其盟而信子之言，子何辱焉？」對曰：「魯有事于小邾，不敢問故，死城下可也。彼不臣而濟其言，是義之也。由弗能。」是終不許諾也。此正不豫諾之證，而以證急踐，何爲？

陳恒弑其君請討之

程氏曰：「《左氏》記孔子之言曰：『陳恒弑其君，民之不予者半。以魯之衆，加齊之半，可克也。』此非孔子之言，是以力不以義也。孔子之志，必上告天子，下告方伯，率與國以討之，豈計衆寡哉？」胡氏曰：「《春秋》之法，弑君之賊，人得而討之。仲尼此舉，先發後聞可也。」

討恒雖伸大義，然審强弱、較多寡，正聖賢制勝一大經濟。而以憤懣行之，可乎？且引語須有信，夫子何嘗矢口言此？惟哀公問曰：「魯爲齊弱久矣。子之伐之，將如之何？」則公問强弱，自當以强弱之形告之。未有國君俯首商酌，而但曰義義，不爲正對者。且讀書須論世，此時無方伯可告也。陳恒弑君在哀十四年，前一年，吳已長晉爲諸侯之伯，周王稱伯父，魯君稱吳伯。是方伯者，吳夫差也。宋儒最詬吳子主會，謂蠻夷而主中國之會爲非禮，侃侃然引漢宣位單于在諸侯王上之失策，以折夫差。今乃南奔而告之，禮乎？得策乎？又況吳伯還國，旋被越寇，勢必又轉而告晉。則齊、魯、衛叛晉已久，朝貢之絕將踰十年，萬一晉伯興師，不

討齊逆而先討魯叛，將何禦之？是程氏説經，全不曾讀古論世，非迂疎即苛刻，《詩》、《書》之阨也。至胡氏父子論經論史，大乖事理。亦思夫子七十之老，門徒漸散，家無餱糧械杖之積，遭窮困而始還魯。一旦責之以先發，殊難爲情。試問胡氏父子當南渡之際，君父大讎有甚于隣國之弑君者，然且父子並仕王朝，與權臣秦會之互相薦引，甚有憑藉。爾時何不興一旅之師，先發後聞，以伸大義于天下？請自思之。

西喪地于秦七百里

惠王十七年，秦取魏少梁。後魏又數獻地于秦。

《正義》據《史記·年表》：「周顯王十五年，秦與魏戰元里，斬首七千級，取少梁。」此與《魏世家》「惠王十七年，與秦戰元里，秦取我少梁」恰合。然《商君傳》曰：「秦孝公遣衛鞅將兵伐魏，襲虜公子卬。魏割河西地以和，遂去安邑而都大梁。」是因敗而割地，未嘗數獻地也。乃云「後又數獻地于秦」，考之魏數獻地，皆不在惠王之世。惟襄王五年，獻秦以河西之地；七年，又獻上郡地；至昭王六年，直獻秦以河東之地，方四百里。是數次獻地，皆屬惠王身後事。豈有明明生人，可得豫舉身後事，而且曰「及寡人之身」者？吾不解也。

南辱于楚

又與楚將昭陽戰，敗，亡其七邑。

此則更可怪者。惠所陳三事，東、西甚明，惟南辱不可考，故趙註、《正義》俱無所解。此又公然以楚將昭陽之戰當之。考昭

陽攻魏，在梁襄十二年，《魏世家》所稱「楚敗我襄陵」者。而在《楚世家》則又云：「懷王六年，楚使柱國昭陽將兵而攻魏，破之于襄陵，得八邑。」則此襄王事，與惠王何涉？且楚得八邑，魏何得止亡七邑？不謂止一註而一錯再錯，竟至如是！

張文檒曰：《史·年表》楚懷王六年，實魏襄之十二年，特註曰「取魏襄陵」。則《年表》與兩《世家》俱梁襄矣。祇《集註》之錯，不知何據。或者以惠王十九年有「諸侯圍我襄陵」一事，從此相溷。特諸侯非南，楚圍襄陵非破襄陵，且是圍邑，非得邑，安得以「襄陵」二字偶同，遂以後王當前王，以二十餘年後之事移之二十餘年之前？恐偶錯不至是矣。若以八邑作七邑，則前亦有知其錯者，惟此則所係者大耳！

《四書集註補》云：「《國策》楚使景舍救趙，取魏睢之間。此辱楚實録。」

齊人伐燕

按《史記》，燕王噲讓國于其相子之而國大亂，齊因伐之。以伐燕爲宣王事，與《史記》不同，已見《序説》。此《梁惠王》下篇。

齊人伐燕

子噲、子之事見前篇，當以《梁惠》下篇十章、十一章置之此章之後，「燕人畔」章之前。此《公孫丑》下篇。

此兩時兩事，兩齊王兩伐燕，而趙岐不能註，孫奭不能疏，則亦已矣。乃又認作一事，反疑《孟子》與《史記》不合，直欲改《梁惠》篇之十章、十一章，必置之「沈同私問」之

後。而于《燕世家》，則祗見燕噲讓國，齊王伐燕數行，而于前後文總不曾見，以致認湣王作宣王，移燕昭王事爲燕易王事。諸書既焚，六國且混沌矣。不知孟子兩至齊，兩至宋、薛。《梁惠》篇伐燕，則孟子初至齊，齊宣之伐燕也。《史·世家》云：「燕文公卒，子易王立。齊宣王因燕喪伐之，取十城。」所謂伐之，取之也。既而聽蘇秦之説，歸燕十城，且重立燕王，則以謀救故而反之，而置君而去之也。此一時一事也。若《公孫》篇伐燕，燕人之畔，則孟子再至齊，齊湣之伐燕也。《史·世家》云：「燕易王卒，子燕噲立。屬國于子之，國大亂。孟軻謂湣王伐燕：『此文、武之時，不可失也。』王因令章子即匡章。將五都之兵伐燕。燕王噲死，子之亡。二年，而燕人共立太子平爲燕昭王，因而畔齊。」此又一時一事也。其後越二十八年，而燕昭伐齊。齊敗，湣王走死，齊盡屬于燕。齊人乃又立太子爲齊襄王而復之。此時則孟子去齊久矣。事有千餘年未明而至今始發者。大抵《孟子》一書，湣王多而宣王少。其在《梁惠》篇明稱宣王者即是宣王。自齊人築薛後，在《公孫丑》篇，凡單稱齊與齊王者皆是湣王。以作《孟子》時，湣未死，尚無謚也。蓋湣王甚强，曾稱東帝，臣諸國，將併周室，越三十年而始爲燕昭所敗。故在孟子時，亦即以霸王期待如此。或曰：孟子再游齊，在湣王四年。

齊人將築薛

薛，國名，齊取其地而城之。

齊湣三年，齊封田嬰于薛。四年，嬰將城薛，而諫者沮之。所云「將築」者，正是將

城，故滕文甚恐，不止取其地已也。此時薛已滅，與《孟子》「當在薛也」之「薛」不同。

宋小國也

宋王偃嘗滅滕，伐薛，敗齊、楚、魏之兵。

宋不曾滅滕，此襲《國策》「占雀」篇語而又錯者。《春秋正義》「滕爲楚所滅」，而杜氏《釋例》又云「春秋後六世而齊滅之」，《竹書》又云「越滅滕」，雖記載不一，然並無曰宋滅滕者。況當孟子時，滕國儼在，而曰嘗滅滕，此可信乎？若薛，則久爲齊所滅，宋王偃焉得伐之？至敗齊、楚、魏之兵，則《世家》云：「偃自立爲王，東伐齊，取五城；南伐楚，取地三百里；西敗魏軍。齊、楚皆指爲桀宋，故惡而伐之。」萬章之問，當在此時。若其後蘇代請齊湣伐宋，與楚、魏共殺偃而分其地，宋由此滅。則在赧王廿九年，距孟子居宋時又甚遠耳。

張文楚曰：宋不滅滕。惟《國策》「占雀」篇有「於是滅滕伐薛」一語，此襲《家語》而錯者。《家語》謂殷紂時有雀生大鳥于城隅，占曰：「凡以小生大，必王。」而紂恃其占而亡。今宋王偃恃强行暴，人以桀宋呼之，因即以「占雀」篇移之作宋王之事。其中淫酗斮脛皆紂實跡，而雜「滅滕伐薛」四字于其中，此豈可據者耶？

四書改錯十二

蕭山毛奇齡字大可，又老晴。稿

典制錯

千乘之國

千乘，諸侯之國，其地可出兵車千乘者也。朱氏曰：「乘車之說，疑馬氏爲可據。馬說八百家出車一乘，包說八十家出車一乘。一乘甲士三人、步卒七十二人，牛馬兵甲芻糧具焉，恐非八十家所能給也。」又云：「此等處只要識得古制大意，細微處亦不必大段費力考究。」吳氏曰：「八百家出一乘，則千乘爲八十萬家矣。古車無實稱故然耳。」許氏曰：「馬氏謂公方五百里，其食者半，則爲十二萬五千井，比上數爲多。侯方百里，其食者三之一，則爲五萬三千三百三十三井有奇，比上數爲少。」又有一說：王畿百里之内爲六鄉，一鄉一萬二千五百家，出軍則家一人。每乘戰士七十五人，合六鄉僅得千乘，所以天子六軍。孔子之言，亦可該天子之國，但不能盡舉畿内耳。

自周制失傳，春秋、戰國間人皆各據一說，言人人殊，及群儒繼起，而錯雜尤甚。然亦須彼此參酌，略求可安。宋儒既不讀書，無考究，而一有不得，便云不須大段費力，則其自改《大學》，補格物，明云「十物格九物不妨，一物格九分不可」。乃當此《論語》開卷一手面典故，人人所當講析者，而一分不曉，格物安在？ 間查此「千乘」舊註，似馬融、包咸兩註俱錯，然寧取包註者。古侯國百里以開方計之，則方百里者，萬里也，方里爲一井，每井八家，則萬里者實有萬井八萬家。而包註據《公羊》之說以爲言，謂軍賦十井不過一乘。公侯封百里，當有千乘；伯七十

里，便降爲四百九十乘；子、男五十里，衹二百五十乘耳。今以侯國而稱千乘，則適與十井一乘之數恰合，故曰尚可取也。若馬註，則據齊景公時司馬穰苴所著《司馬法》一書爲言，謂百畝爲井，井十爲通，通十爲成，成出革車一乘，則是百井出一乘，與包註之十井一乘已增十倍。所云侯國百里有萬里萬井者，核之不過得百乘爾。經明云「千乘之國」，而衹以百乘解之，而猶曰馬説爲可據，則直洵口去取，茫然不懂其就裏，固無論也。然且駁包説之謬，謂每出一乘，當有甲士三人、步卒七十二人，牛馬甲兵備具，非八十家所能給。亦曾略考此數語出自何書，可能與馬、包兩註較合與否，而朗朗言之。夫此非周制，並非今所傳《周禮》與《春秋》内外傳策書之文，不過《司馬法》之見經註者。而《司馬法》有兩出車制。其在《春秋》註有甸車之制：凡一甸六十四井，出一車，則每車甲士三人、步卒七十二人，牛馬甲兵具備，如朱氏所引者。若馬氏所據，在《周禮》註是成車之制：一成百井，出一車，則每車甲士十人、步卒二十人，合三十人。雖成包溝洫，其百井與甸之六十四井相等，而士卒牛馬與甸大别。至包氏《公羊》説，則併徒役、畜輦一概無有。今欲據成車之制以難包氏，而其所引者是甸車而非成車。但偶一舉引，而必錯如是。則其所云不須考究者，雖自文其陋，然亦竟不考究已耳，何必錯也！

特包氏所據，亦非是者。古者國地不盡井，井地不盡賦。百里之國，必先去宫城、都邑、陂池、園囿、山川、沈斥、廛廬、經術，三千六百餘井，又去三鄉、三遂、都邑、邊鄙，但任役而不征税者三千七百餘井，其任賦車者止

十之三耳。以三千未盡之井而十井一乘，則三百乘尚不足，可以之當千乘乎？

乃若馬氏，自知成車之法與千乘不合，因自校其數，謂一國千成須得地方三百一十六里有畸，唯公侯之國乃能容之。此自爲立說，並不引《周禮》「公方五百里，❶侯四百里」爲言。其直據《周禮》解經，獨鄭玄有之，並非馬融，然總非是者。《尚書》「列爵惟五，分土惟三」，正與《王制》、《孟子》「公侯百里，伯七十里，子、男五十里」三等並同，故《易》曰建侯象雷震，地止百里，而《春秋傳》亦明曰「列國一同」，一同者，百里也。《周禮》，戰國人書耳，況馬氏立說，祇據《司馬法》，並非《周禮》。而東陽許氏又謬引《周禮》以相難，則又錯矣。且其以鄉遂賦人之法强合千乘，且謂王畿亦然，更屬多事。《周禮》鄉遂公邑賦徒役與都鄙縣甸計地出車乘兩不相合，即其所賦徒役，在喪祭蒐狩外，縱佐軍政，亦祇爲甲兵行兵，併以充輜仗譽輂諸役，並不與車卒相爲比配。況其所配者仍是甸車之《司馬法》，大荒唐也！

此制在《春秋》昭五年論晉車賦，有云「十家九縣，長轂九百」，長轂者，兵車也，是一縣出車一百乘矣。又云「其餘四十縣，尚遺守四千乘」，是十縣可出一千乘。乃考之《周禮·小司徒》註，則四甸爲縣，縣方二十里，實得二千井一萬六千家，計之約二井十六家共出一車，而牛馬甲士皆不在內。則以百里計之，不及十國之三，而千乘已備具矣。然且甸稍鄙都別有盈縮，抑或周制另有法，與《周官》司徒諸職別有關會，皆未可知。此真策書本文，較之《公羊》、《司馬法》之見經

❶「百」，原作「伯」，據匯解本、《周禮》卷三改。

註者頗爲可信。不知前儒何故無引及者，予故痛諸説之謬而並及之。

釁　鐘

釁鐘，新鑄鐘成，而殺牲取血，以塗其釁隙也。

釁是血祭名。古凡造宮室、器皿，❶必血祭以饗其成，謂之釁禮。故《周官・大祝》「隋釁」或作塗血，或作薦血，總是血祭，其後俗註始兼有血塗釁隙之説。《雜記》「成廟則釁之」，豈有以血塗廟屋隙者？況《天府》「釁寶鎮」、《月令》「釁龜策」，有何罅隙而以血塗之？故禮曰釁者，所以交于神明之道也。今註塗釁隙，而于血祭薦血反不一及，是全不知有釁禮者矣。況釁禮祇用羊、犬、豭、豚而並不用牛，此用牛，是戰國變禮須註明者。《周禮・羊人》「釁，供羊牲」，《雞人》「釁，共雞牲」，《禮記》「宗廟之器，釁之以豭、豚」，不知何時以太牢作釁鐘之祭。此亦説經者一關節，不容不註及也。

遠宗曰：《註疏》引《周禮》，誤以「寶鎮」作「寶鐘」，證釁鐘事，亦是笑話。但不知傳寫有誤？抑本註如此？

以皮冠以旃以旂以旌

皮冠，虞人所有事，故以招之。庶人，未仕之臣。通帛曰旃。士，謂已仕者。交龍爲旂。析羽而注之旗竿之首曰旌。

《周官・司常》原有「交龍爲旂，通帛爲旃，析羽爲旌」三句，特所用不合。《孟子》引齊景公事，見《春秋傳》：「齊侯田沛，招虞人

❶「皿」，原作「血」，據匯解本改。

以弓，不進。辭曰：『昔我先君之田也，旃以招大夫，弓以招士，皮冠以招虞人。』」其言與《孟子》不同。古孤卿建旃，故旃招大夫，以《王制》上大夫聯孤卿也。逸《詩》「翹翹車乘，招我以弓」，則弓本招士之具。若以旂招士，則旂爲諸侯所建，畫以交龍。以旃招庶人，則《聘禮》卿載旃，通以大赤帛爲之，是《春秋傳》有解而《孟子》無可解者。俗儒謂旃無文采而龍善變化，皆臆斷也。此爲《孟子》解，當據《司常》「大閱」文。凡大閱治徒役，必有諸侯、卿大夫、士及州里庶人。顧士本有位，惟諸侯得召之，而侯車載旂，故即以旂招士；孤卿可召庶人，而卿車載旃，故即以旃招庶人。是《傳》之招以其物，而《孟子》之招則以所招之人之物，不相悖也。若大夫車載旌物，今仍以其物招之，亦尊大夫耳。此庶田禮與閱禮可通證者。孟子時不見策書，此與「鄭人使子濯孺子侵衛」事，皆不合本傳。第此關掌故，須有分曉，豈可註《孟子》而反與《孟子》以紕漏如此！

若合符節

符節以玉爲之，篆刻文字，彼此各藏其半，有故則左右相合以爲信也。

符節不用玉。《周官·掌節》有玉節、角節、金節、銅節、竹節、羽節即旌節，而玉節最尊，惟天子、諸侯有徵守、治兵、恤荒、和難諸事始用玉節，與命圭等以九命爲長短差次，不惟不是符節，兼無篆刻、分合之數，幾見命圭琬琰，天子與侯國有各藏半者？況明曰符節，則《司徒·掌節》有「門關用符節」文，《秋官》小行人掌六節，亦有「門關用符節」文，且曰「以竹爲之」，則無他註矣。是以其

製不可考。舊註皆曰如今之竹使符，《漢·文紀》應劭註謂：「以竹箭五枚，長五寸，鐫刻篆書，第一至第五。國家當授兵，遣使至郡國，合符，符合乃聽受之。」雖不知與古法合否，要其爲符節，則如此註總錯耳。

張文檒曰：圭璋龍虎諸節，其合或以冒，或以邸，或以函蓋；即璽節、旌節，或辨印章，或認羽物，無有如券契齒牙彼此分執者。惟符節無考，舊皆以漢制解之。顏師古註《漢書》，有郡守分符法：天子與郡守各分其半，右留而左與之。然是符不是節，且並不是玉，亦不云有篆刻。即漢制亦半屬不合，不可解。

徒杠輿梁

見「器用」條。

刑政錯

「敬事而信」三句

程氏曰：「此言至淺。然果能此，亦足以治其國矣。聖人言雖至近，上下皆通。」楊氏曰：「此特論其所存而已，未及爲政也。」

五者非條非件，亦全亦偏，似鮮倫脊。然聖人立言，比之雲霞在天，隨意卷舒，與後人修詞但取齊習者有別。此不過舉其要者言之。大抵治國祗治事、治人二端，敬事則事無不治，愛人則人無不治。斯二者已約略盡之矣，乃復參舉三大政：一在約信，如傅別、禮命、質劑、要會皆是也；一在節用，如九貢、九式、斂弛、均節皆是也；一在時使，

如力政、徒役、師田、簡稽皆是也。此亦有何流弊？而又以爲其言淺近，引程、楊諸説，謂此特論其所存，未及爲政。夫未有行政而不先存心者，亦未有行政而祇存心者。且猶是五者，何以行之只淺近，存心便深遠？且此時存心不是學問究將見諸行事者，不知存心而已將終及爲政抑不及爲政？又不知存心幾何時可及爲政？此皆周章無理之極至者。然且曲爲補救，不但不及爲政，並引程氏不及禮樂刑政，以補救夫子淺近之弊。夫節用、時使，謂不及禮樂刑則有之，未爲不及政也。且敬事何事？禮本兼樂，而禮職刑職，則正敬中之二事。是夫子之言無所不該，而儒者抄變，其説謂並不一。及觀其又云五者以敬爲主，且删去「事」字，獨存「敬」字，則直是斥事爲廢功用。道學清班居官主敬，一大流毒，此聖學之禍，不可不察也。

宋理宗時，吴興沈仲固云：「道學附和，實繁有徒。原有噓枯吹生之勢，然徒取自便，全不爲用世起見。一言政事，便斥爲庸官俗吏；偶有治財賦者，必以聚斂目之；開閫域者，必以麁才起釁罪之。凡爲郡守，爲監司，祇營建書院、刊註語録，便是能事。後至淳祐間，每見達官朝士憒憒冬烘，敝衣草食，高巾破履，❶講主敬之學。其時賈似道欲久專大柄，遂盡用此輩列之清班，幸其結舌寒蟬、無所掣肘，以致萬事不理，喪身亡國，禍不在典午清談下矣！此沈氏所言，切中存心主敬、不及爲政之弊，因備録之。

❶「巾」，原作「中」，據匯解本改。

使民以時

時，謂農隙之時。

使民有使民之時，非農時也。若第以農隙爲時，則不違農時矣。考《王制》「用民之力，歲不過三日」，而《周官·均人》又以豐凶較公旬之政：豐年三日，中年二日，無年一日。則豐凶已成，何有農隙？況使民不止公旬有，即以農事使民者，如「三日于耜，四日舉趾」，則使民耕植之時；「九月築場圃，十月納禾稼」，則使民刈穫之時；「龍見而畢務，火見而致用」，則使民興築之時；「仲夏斬陽木，仲冬斬陰木」，則使民樵採之時；「十一月徒杠成，十二月輿梁成」，則使民謹出入、修橋道之時。故《春秋傳》曰「凡啓塞從時」，謂凡事之啓與事之塞，皆當從其事之時，正「時」字明註也。若農隙之時，則但以治兵言。《左傳》治兵振旅、蒐苗獮狩「皆于農隙以講事」，講事者，講武事也。孟子當戰國時，日講武事，故曰「不違農時」，不奪農時。今明云「使時」，而斤斤以農隙言，錯矣！《漢·食貨志》古有出民、入民之時，凡春出冬入、朝出夕入，皆有官使之，便是時使。即「比年入學」、「三年賓興」，亦引《論語》「使民以時」爲説，此真善于説經之言。

民信之矣

倉廩實，武備修，然後教化行，而民信于我。

民信是一政，不是政之效，與兵、食絶不相關，故下文稱三者。若必兵、食足而民始信，則二者矣。且亦惟絶不相關，故可去兵、又去食；若信由兵、食，則兵、食一去，而民

信將並去矣。子貢既問政，則子所答者，是民信之政，如子稱「敬事而信」，子夏云「君子信而後勞其民」。其能信者，則如子路治蒲，恭敬以信；其不能信者，則如秦商鞅徙木立信。總是爲政中另一條件，不必足兵、食而後民信，亦不是「民信于我」。信之者，我有以信之也。

必不得已而去於斯三者何先曰去兵

言食足而信孚，則無兵而守固矣。

本文明云「去兵」，而註曰「無兵」，且于聖賢究竟相商至意茫然不解。亦思所云去兵者，謂既足而去之耶？抑未足而不使足便是去耶？夫「不得已」，非荒札即軍旅也。荒札、軍旅正需兵、食，未有既足而反使去者。若原是未足，則不足不可言去也。且兵無去法也。《周官》用井制，藏兵于民，民即兵也，兵去即民去。雖鄉遂、公邑賦徒役，與稍縣、鄙都征車乘稍有不同，然其所賦人則未有在民外者。惟春秋季世漸設行徒，如魯僖伐楚，早有蒸徒增增列于車外；而齊以內政征兵；晉則毁車爲行兵；吴且興甲士以爲徹行之兵。故《左傳》有崇車、崇卒之文，而晉悼行軍別名卒乘，卒者徒兵，乘即車兵，是車兵之外別有徒兵，而車、徒兩兵則又別出之丘甸賦車、鄉遂賦人之外，自爲聚散。故兵、民兩離，民可留而兵可去。豈有夫子論政而不遵周制，反取春秋之變法以爲説者？

蓋子貢所問原是問政，故夫子以政答之。即足兵一政，並非修武備之謂，其平日行政時早立一足之之法。如司徒諸職，凡族師、遂人各校夫家之衆寡可任役者，而丘甸諸長則又簡井邑之車乘牛馬可供賦者；及

有事，而司徒征徒庶，以旗致萬民，小司徒即會萬民之卒伍以赴軍旅；其間鄉師以下，各帥其夫役，簡其兵器，治其馬牛車輦，以受法于司馬。即天官宮伯各官各守者，亦且作宮衆以佐戎行。此兵政也，此無時不足者也。乃一旦有荒札之事，則當行荒政；又或有軍旅之事，則當行軍政。萬一凶而又荒，如《大學》所云「菑害並至」、子路所云「加之以師旅，因之以饑饉」者，則在荒札時，固當大弛力征，凡虞衡場圃，皆不興地守地職諸役。而即使强敵在境，惟移民通財，庶冀補救。故食政不去。而至于族師起徒，遂人較役，丘甸治車輦牛馬，凡會司徒而致司馬者，皆一概屏去。蓋食不足以養衆，則析骸易子，聚益多累，反不若因民以守、所稱相保相比者之足以自固。故曰去兵，此去兵之政，而未嘗于兵有去留也。兵不可去也，又非曰使不足便是去也，兵無不足時也。

嘗推其實政，知夫子此言正老實經濟，凡有志聖學皆所當著眼者。考古制軍法，天子六軍，其所征之數祇不過七萬五千人，而王畿千里，實有五百十萬餘家。以一家三口約計之，其爲民而不爲兵者約數百倍于爲兵之數。則民果能信，是以一千五百數十萬之民而去此七萬五千之兵，何不可也！

若去食，則並荒政之薄征亦去之，此易曉者。然是去而不征，非征之而又去也。

「知及之」章

知足以知此理，而私欲間之，則無以有之于身矣。

此本論爲政以及之民者，凡十一「之」字，俱是一義。乃動輒以「理」字當之，則仁能守理，已自難通，仁是何物而反使守理？

況莊以涖理、動理不以禮，則大無理矣。故可信之言。

章大來曰：包註以仁守作守官位解，與明儒盧荷亭説此書，大爲惋歎，特鮮所考據，雖其説頗辨，而尚未了徹。按包咸舊註謂：「知能及治其官，而仁不能守，雖得之，必失之。」此以「之」字屬官位解。然以仁守官，則與《易・繫》「何以守位曰仁」相合；以莊涖官，則與《曲禮》「涖官行法」相合。至于「動之」稍礙矣。惟顏特進云：「知以通其變，仁以安其性。十一『之』字俱指民言。」此極有見。但其曰通變，曰安性，則反以「知」、「仁」二字從民上見得，與「莊涖動禮」全于君身見莊禮者仍是兩截。殊不知知足以及民即「知臨爲大君之宜」，仁足以守民即「天子不仁，不保四海」，知仁在我不在彼也。此夫子論居官臨民之法最了徹者。若《徐仲山日記》亦云：「及之是及民，以下諸『之』字皆是『民』字。」此是傳是齋講學諸君主客所定，皆

《繫詞》「何以守位曰仁」相合。朱氏既不從包説，而作《易本義》，引陸氏《釋文》及晁氏僞《古易説》，將《繫詞》「仁」字改作「人」字，此有意改經者。按《漢書・食貨志》曰「守位以仁」，蔡邕《釋誨》曰「故以仁守位，以財聚人」，皆據《繫詞》語，然皆是「仁」字。包註雖不足，顧與《易・繫》何與，而必改此字？且陸、晁劣學，説書最叵信，其校經字，豈反過于蔡邕之書石經者，而可爲據耶？

片言折獄

片言，半言。言出而人信服之，不待其詞之畢也。

此又杜撰矣。《吕刑》「明清于單辭，無

或私家于獄之兩辭」，單辭者，片言也。古折民獄訟，必用兩辭。故《周官・司寇》「以兩劑禁民獄」，先取兩券而合之，使兩造獄詞，各書其半，即今告牒與訴牒也。及聽獄後，復具一書契而兩分之，使各録其辨答之詞于其中，即今兩造兩口供也。則是折獄之法，前券、後契必得兩具；券不兩具，即謂之單詞。單詞不治，如司寇禁獄，凡不賫券即自坐不直，不俟上于朝而遽斥之是也。契不兩具，則謂之不能舉契，亦不治，如《春秋》晉聽王訟，「王叔氏不能舉其契，王叔奔晉」是也。是半券半契，總無折理，惟子路明決，單詞可斷，在他人豈能之！若半言服衆，則不惟無據，且有必不然者。夫折獄之言，即爰書也。爰書無煩詞，即微子路，亦原無多其説者。若聽獄時所言，則苟能明決，全言何害？古云爲政不在多言，未聞折獄貴寡言也。如謂民易悦服，不待詞畢，則聽折之折，竟溷作折服之折。《尚書》「非佞折獄」、「惟良折獄」，此經文實字，何可使嫌溷若此！

文輝曰：「片」字《説文》作判木解，謂半木也，其字形即木（[illegible]）。字之半。（[illegible]）。片言，片中之言，即券契文也。故史凡片言相合、片言投契，亦猶是兩人之言。即物之一片，亦分物之半，如李陵令軍士人持一半冰，「一半」註作「一片」，可見。

肆諸市朝

肆，陳尸也。《大全》：大夫以上于朝，士以下于市。

註但解「肆」字，原屬疎略。若小註分朝、市辨大夫、士之等，則又襲《檀弓》「肆諸市朝」之鄭註，多少不合。嘗考諸禮文，凡肆尸者，必隨其刑之所在，不止肆市。然亦並

無肆朝者。據《王制》「刑人于市，與衆棄之」，此肆市說也。若《周禮》，則必分貴賤而別其所在。大抵司寇掌殺，刑鄉者，肆國市三日，刑遂者，肆遂三日，刑縣者，肆縣三日，惟公族與大夫以上則刑于甸師氏而不肆，總無刑于朝並肆朝之禮。即《春秋》「晉尸三郤于朝」，本是賊殺；「楚殺令尹子南于朝」，又是專殺，並非典制。是以舊解「市朝」，非市與朝，謂市如朝也。《史·孟嘗君傳》稱過市者曰「過市朝」，司馬註曰：「言市之行列有如朝位。」則雖連稱市朝，實只是市間。嘗執此說，似亦近理，既而讀《國語》臧孫論五刑：「大者陳之原野，少者致之市朝。」謂之「三次」，則明分野與市與朝爲刑次之三，焉得以「市」、「朝」二字並作一次？但儒說自錯雜，或分大夫、士，或分王朝、列國大夫、士，總無實據。先仲氏嘗謂據註不如據本文，今《國語》大文明曰「大者」、「少者」，實以事之大小爲言，則市、朝之分，以事不以人，以事重輕不以人貴賤，則以經證經，似說之較可信者。經典既闕軼，而《王制》、《周禮》半屬後起，所賴學者多學而明辨之。若概置不問，則渾沌而已，註經何爲？

敬事而信

敬其事而信於民也。

信于民，大錯。信是君信，不是民信，此與《大學》「與國人交，止於信」、《論語》「民信之矣」、「上好信」、「恭、寬、信、敏、惠」、「信則民任焉」、「君子信而後勞其民」皆同。而《集註》于此六處皆曰「信于民」，並不註一「信」字實義，一似信是爲政之效，則「信」字亡矣。不知此「信」字原有傳別、禮命、質劑、要會諸

實政，且信是五德，與仁、義、禮、智同，有本體、有功夫，至施之爲政，又各有作用，何曾是效？ 說見「民信之矣」、「君子信而後勞其民」諸條。

辟草萊任土地

辟，墾也。任土地，謂分土授民，使任耕稼之責，如李悝盡地力、商鞅開阡陌之類是也。

此本二事：「墾草萊」是盡民力，「任土地」是盡地力，兩各不同。今「辟草萊」不註，而「任土地」則反曰分田與民，使任耕稼，則以任屬民，非任土地矣。 考戰國秦制，有墾令二十條，如官不留簿書、祿仕食口、勿使衆、勿取工庸、無逆旅之民、抑商估、令少禁軍、市有女子類，皆去其妨民力者。 若任土地，則當時稱爲度地，又稱算地。 惟恐民勝地則民力有餘，地勝民則地力不足，故爲國任地，除山林藪澤、谿谷流水、都邑城郭外，分田計畝數，使地力堪任，有任地待役之律。此專較地力，不止督民盡力者。 今曰「李悝盡地力」，則見《漢・食貨志》尚有「李悝爲魏文作盡地力之教」，參較地畝而增減其粟。若「商鞅開阡陌」，則直是變法改井畫而阡陌之，與任地何涉？

四書改錯十三

蕭山毛奇齡字初晴，又大可。稿

記述錯

論語學而篇

程氏曰：「《論語》一書，作于曾子、有子之門人，故二人特以『子』稱。」

《論語》作于二子之門，在唐柳子厚早有是説，要是杜撰無據之言。且柳不專以稱子爲辭。聖門諸賢，別有稱例，從來子思不姓，曾子不字，諸書盡然，幾見《禮記》、《家語》、《大學》、《孟子》中有稱曾輿者？若有子，未知何字，祇《檀弓》一書「有子問曾子」、「有子之言似夫子」、「有子謂子游」，未聞《檀弓》亦有子弟子作也。

憲問

此篇疑原憲所記。

不稱原思而稱憲，疑其自謙，故謂憲所記，不知憲多稱名，亦是稱例。如《檀弓》「仲憲言于曾子」，即原憲也；《家語》「原憲隱居衛」，《史記》「原憲亡草澤中。子貢相衛，結駟連騎，過謝原憲」，皆不以字而以名，豈俱自記者？

大學曾子

右經一章，蓋孔子之言而曾子述之。其傳十章，則曾子

之意而門人記之也。

古經文是經，經註是傳，皆是兩書，無有一書而分割作經、傳者。如《易經》有《易》傳，《周氏傳》、《京房傳》是也；《書經》有《書》傳，伏生《大傳》是也；《詩經》有《詩》傳，《毛傳》、《韓嬰傳》是也；《春秋經》有《春秋》傳，三傳是也；《周官經》有《周官》傳，李氏獻《周官傳》四篇是也。自仲長統不曉傳是註，因有「《周禮》禮之經，《禮記》禮之傳」語。而朱氏並不曉是兩書，於《大學》、《孝經》則並以一書而分作經、傳。是「經」、「傳」二字尚不解，而可鑿然曰誰記之、誰述之乎？

若曾子記述《大學》，則自漢迄今，從無是說。以《禮記》四十九篇較之，則子思作《中庸》，公孫尼子作《緇衣》，荀卿作《三年問》，呂不韋作《月令》，檀弓作《檀弓》，漢文博士作《王制》，河間獻王諸生作《樂記》，曾子無有也。以七十子所作書考之，自子夏作《詩傳》、《喪服傳》外，有漆雕子十二篇、宓子十六篇、芈子十八篇、王史氏二十二篇、甘子十六篇、子夏弟子李克七篇、宓子弟子景子十二篇、公孫尼子二十八篇，曾子無有也。以曾子所傳可見者計之，有《孝經》一篇，《立事》、《本孝》等十篇，《曾子問》一篇，他無有也。獨朱氏一人曰曾子作《大學》，及或問何據，則又云「無他佐驗，意其或出之先民之言故云」，則亦自言非曾子矣，且自言無佐驗矣。乃朱氏自言非曾子、無佐驗，而人之附朱氏者必曰：曾子！曾子！毋論其他，即《大全》，盧氏於孟獻子節有云：「或謂子思作《大學考》，孟獻子曾師子思，師不引弟言。今公然引獻子語，自是曾子而非子思。」則以獻子立于文公朝一十四年，在孔子尚未生，

而以爲曾師孔子之孫子思，此真鄉里小兒病痁叫熱之言，而《大全》載之，三百年來傳誦之，此何世界？然且子思作《大學》一語，出漢時孔鮒，未必無據。而附和朱氏者又變盧氏説，以爲《大學》記于曾子之門人，子思正曾子門人也，《史記》既稱子思作《中庸》，則並作《大學》，有何不可？然又不識孔鮒有是説，謂賈逵有言：孔伋窮居于宋，作《大學》、《中庸》。因之明嘉靖間有巧爲作僞者，造爲《魏政和大學石經》，本出于甬東豐坊、海鹽鄭曉、許仁卿家，云：魏政和中，詔虞松考正五經，令衛覬、邯鄲淳、鍾會等以小篆八分刻之于石。謂是子思作，而競傳其書。沿至萬曆甲申年，南京户曹郎唐伯元直上其書，請頒布學宮，而神宗疑之，寢奏不行。然猶有石刻本、《裨海》續本、宋氏《大學居疑》本，傳世不絶，幸其人無學，動多敗漏。如《魏史》政始中原有虞松較經，邯鄲淳、鍾會作書勒石之事，然是政始，非政和也。政和者，宋徽宗之年也。且祇有邯鄲淳、鍾會而並無衛覬，衛覬者，衛瓘之父，與虞、鍾不同時。《經典稽疑》謂據《瓘傳》，覬以太和二年死，時虞松年十五，鍾會裁五歲是也。然且請頒之疏有云此本虞松受之賈逵，逵與鄭衆皆各有論説，而逵本獨行。按漢、魏有兩賈逵，一在漢熹平間受諸經者，一在魏政始與虞松等同校石經。若前賈逵，則去松等遠，不及授受；而在後賈逵，則又焉得有鄭司農同解《大學》之事？此狂詁也。乃祇此《大學》原未嘗錯，何必改補？自二程與朱氏改後，而作僞無忌憚有如是者。然且前後競改，約五十餘改本，而並不敢改「曾子記之」與「門人述之」之錯。寧狼藉聖經千態萬狀，而必不敢稍拂儒者之意，竟至

于此！

章節錯

章節之錯，莫錯于《大學》之分經傳、判綱領條目、將經文移掇前後，與《中庸》之自爲章次，使千百年聖賢所傳之書爲之一變，此絶大關繫，不止錯者。但其説浩繁，頗費卷帙，此一概不載，第存之《大學證文》、《大學問》、《大學知本圖説》三書，以俟好學者推考而已。若《中庸》，則偶附二章以示大意，餘倣此。

「君子不重則不威學則不固主忠信」三句

「主忠信」三句《子罕》篇。

重出而逸其半。

此分章錯者。「君子不重」十一字自爲一章，「主忠信」三句自爲一章，此本《子罕》篇文而複簡于此者。今既註「重出」，乃不註之不重章，而反註之《子罕》篇，以致威重、忠信上下相承處齟齬不接。或以忠信爲威重之基，或以取友改過爲固學之地，總無是處。此錯註也。

不在其位不謀其政《泰伯》篇。

不在其位不謀其政重出。曾子曰君子思不出其位

記者因上章之語而類記之也。

既云「因上章之語而類記之」，則上章非重出矣。此本是一章，其記曾子文者，以曾子聞子語時，特引子象詞以證明之，與「牢曰子云」同一記例。其在《泰伯》篇二句，則複簡也。今註「重出」者，又不註之《泰伯》篇，

而反註之此「曾子曰」之上，以致曾子引經不解何意。此又一錯註也。

《稽求篇》曰：北齊魏長賢爲法曹參軍，轉著作佐郎，以參議時政斥爲上黨屯留令。論者皆以「思不出位」爲長賢責，爲其出位謀事故也。夫出位謀事，而即以「思不出位」責之，則「思不出位」與「不在其位，不謀其政」果一章矣。此則以史證經之可驗者耳。

「禮之用」二節

程子曰：「禮勝則離，樂勝則流。」

此分節錯者。「禮之用，和爲貴。先王之道，斯爲美。」禮樂本同原也，此一截也。「小大由之，有所不行。」苟細行璅屑，過于拘曲，則窒而不行，禮勝則離也。此又一截也。「知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」乃若知必和而專于和，不事撙節，則過曲不可行，而過通亦不可行，樂勝則流也。此又一截也。舊註不分節，然疏義畫截如是。《集註》既引《樂記》「禮勝則離」八字于註下，而分節則以「小大由之」與「先王」句作一節，不矛盾乎？

「德行」節

程氏曰：「四科乃從夫子于陳、蔡者爾。」

此與上「從陳蔡」節另作一章。按《史記·弟子傳》于「受業身通者七十二人，皆異能之士」下，即接「德行：顏淵」至「子游、子夏」三十字，則此一節本統紀七十二人中之最異能者，非從陳、蔡人也。從陳、蔡一時顛沛，焉得奇材異能皆與其間，可以分列門部

如此？況此時伯牛、閔騫輩皆不可考，即冉求一人，明明于哀公三年爲季康子所召，又三年而後及陳、蔡之難，其時冉求正仕魯，至哀十一年尚爲季氏帥師戰清，見于《左傳》，則此一人顯然不從陳、蔡者。故康成以爲此節與前節不連爲一章，而隋時皇氏亦曰此記者别記一節，非無據也。

章大來曰：舊本「德行」上有「子曰」字。《大全》謂夫子稱弟子無稱字例，則下章「孝哉閔子騫」已稱字矣。且《史記》冉伯牛傳亦云孔子稱之爲德行，其果屬子語或未必然，然以此爲從陳、蔡之辨，則又不是耳。

必有寢衣長一身有半

齋主于敬，不可解衣，而寢又不可着明衣而寢，故别有寢衣，其半蓋以覆足。程子曰：「此錯簡，當在『齋必有明衣布』之下。」

此以改經而兼改《禮》，並改章節，尤當急正者。考《禮》，並無齋不可解衣之文。且古《禮》文並列代《禮志》，又並無「寢衣」一名在祭典之内。又且從來衣製並無有長半于身之衣，據古禮，衣長無被土，且連裳爲之，續衽而鈎邊。今不知有裳與否，乃以身半之衣繚戾足下，既不能衣之就寢，又不能寢而衣之。于是無可如何，有强解者曰：長衹半身，是半截之衣。則不特壞經壞禮，並古文詞例亦一併壞盡。古詞例「有」字俱作「又」字，如《泰誓》「十有三年」、《伊訓》「十有二月」類。一身有半，是長身而又半之，非半身已也。不知寢衣是被，古有明文。孔安國曰：「寢衣，今之被也。」《説文》曰：「被，寢衣名。」其曰衣者，以衣本「被」字，《康誥》「衣德

言」是被德言，《繫詞》「厚衣之以薪」是被之以薪，故衣是象形，下覆兩人。仌仌。夫世有一衣而可覆二人者乎？一衣覆二人，非被乎？特其又分衣、被者，曰：衣者晝之被，被者夜之衣也。此則經文、《禮》文字例名例，皆所當急正者。

乃又有難者曰：誰無寢衣？曰：必有。何也？曰：非必有寢衣，謂「必有寢衣之長一身而又半者」也。寢衣所同，長身而過半則子所獨也。此猶上文「褻裘長，短右袂」，褻裘所同，褻裘而短其右袂，則子所獨也。短袂適用，長被適體，一短一長，皆屬異事，故連類記之。今錯解寢衣，反以爲前後不接，竟改移此節于「齋必有明衣布」之下，且云：「明衣變食，以類相從；褻裘狐貉，亦以類相從。」則紅紫褻服，何以與褻裘不相從？羔裘玄冠，何以與緇衣羔裘不相從耶？

作者七人矣

舊以此與「賢者辟世」四句合作一章。信此，則程氏以「作者之謂聖」，强以羲、軒及堯、舜七人實之，爲非是矣。黄瓊《上災異疏》有云：「伏見處士巴郡黄鍇、漢陽任棠，❶年皆耄耋，有作者七人之論。」《後漢・逸民傳》亦云：「絶塵不反，同夫作者。」《宋書》、《隋書》、《北史》凡《隱逸傳》俱有「七人作周」語。

誠者非自成己而已也至合外内之道也

故至誠無息至無爲而成

《中庸》舊本章節與朱氏《章句》不同。

❶「黄鍇」，據《後漢書》卷六十一，當爲「黄錯」。

自「自誠明」始其分性、教，分天道、人道，衹在「能盡其性」與「其次致曲」兩節下皆合言之。故此章三「誠」者，皆性，皆天道，惟誠之二字屬教，屬人道，則誠者成己，誠者成物，正盡己性、盡人性，「故曰性之德」豈可與「至誠無息」分作兩截？況大文顯有「故」字，天下無章首而可以「故」字作發語者。舊本以「誠者」起，至「無爲而成」判作一截，以爲誠者必成己，必成物，必合仁知外内，以爲盡性之性與天道人道之道。則其所以致此者，非一朝一夕之故矣，物不猝成，而誠無偶至，自非本健行之實，立可久之業，歷廣大高明以底于有成不至此。蓋誠者天下之至一而無間者也，故下截復以一言推之。

「子曰吾説夏禮」節
「王天下有三重焉」章

呂氏曰：「三重，謂議禮、制度、考文。」

舊本「子曰吾説夏禮」節合「王天下」章爲一章，以「三重」是德、位、時，從「愚而好自用」章來。呂氏「三重」本錯註也。中庸，聖人之道，以三千、三百治世。其所崇禮，必有德、有位、有時。聖人其德也，天子其位也，今天下其時也，夏、商非時矣。故王天下有三重，始能寡過，否則災必及身矣。何則？不信從也。

「三重」，鄭註爲三王之禮，固謬。若如呂氏以議禮三事當之，則官府制作與保氏書教皆在《周禮》六官中，焉得與議禮相峙而三？若然，則禮又有樂，不敢作禮樂，將四

重矣。況此從「禮儀」、「威儀」、「敦厚」、「崇禮」來，專重禮教，安容雜及？又況「三重」節與「愚而」節正相反，惟聖人不愚、天子不賤、今天下不生今反古，故得寡過。寡過者，正不自用自專、災不及身之謂也。今錯註「三重」，將「寡過」二字全無解説，乃謂人得寡過。夫以聖人治世，謂致曲所及，變化有之，未有民物信從而講蘧伯玉寡過之學者。陸氏《釋文》訓「三重」作德、位、時，而北宋儒者尚有德重、位重、時重之説，豈可以呂氏臆見而鑿然實之？

遠宗曰：《祭統》「夫祭有三重焉」下，即承以祼獻、升歌、舞武三者。此下承以時、位、德，而不及制度、考文，則于文例已不合，況考據乎！

句讀錯

書云孝乎惟孝友于兄弟

「《書》云孝乎」者，言《書》之言孝如此也。

此句讀錯者。舊註包咸云：「孝乎惟孝，美大孝之詞。」則「孝乎」不句，而「惟孝」句。雖引《君陳》篇而自爲詞句，如《書》云「高宗諒陰，三年不言」，《堯曰》「允執其中，四海困窮」，《湯誥》「帝臣不蔽，簡在帝心」，《孟子》引《泰誓》「有罪無罪，惟我在引」，《伊訓》「造攻自牧宮，朕哉自亳」，皆非《書》原文。古人引《書》例類如此。若其解，則如《禮》云「禮乎禮」，漢《語》「肆乎其肆」，皆甚至語，故曰「美大孝之詞」。乃自漢、晉、唐以

迄于宋，凡引《論語》，文皆如此讀。如班固《白虎通》曰「孝乎惟孝」，袁宏《後漢紀》曰「孝乎惟孝」，潘岳《閒居賦》曰「孝乎惟孝」，夏侯湛《昆弟誥》曰「孝乎惟孝」，以至陶潛《卿大夫孝傳贊》、張耒《淮陽郡黄氏友于泉銘》、唐王利貞《幽州石浮圖頌》、宋真宗朝張齊賢奉詔作《曾子贊》、《太平御覽》引《論語》文，皆曰「孝乎惟孝」，是此一句歷千百年如一轍者。自《集註》改讀，而少見多怪，反以「惟孝」之句爲腫背馬矣。今學宫諸賢贊詞亦尚有「孝乎惟孝，曾子稱焉」之語，世曾有過而問焉者乎？

或祇問爲政，未嘗問孝，不得以「孝乎」二字詰之。且「《書》云」不句，非引《書》法。若「乎」字，則有必不可句者。蔡邕書石經，以「乎」作「於」，曰「孝於惟孝」，「於」可句乎？

揖讓而升下而飲

揖讓而升者，下而飲者。

如此則揖讓屬升，飲屬下，大無理矣！揖讓祇屬升，則于下于飲時全不揖讓，已自乖錯。若以飲屬下，則飲在堂下，將《射禮》所云「司射命設豐，司宫命奠觶，小射正命不勝者升階取觶于豐上而飲之」俱作何解？且此一飲，在《禮》文明曰「作飲」、曰「升飲」，而乃曰「下飲」，可乎？況此在《論語》與《射義》俱載孔子言，俱是此「揖讓」七字，且俱有讀法。《論語》王肅註云此七字連作一句，《射義》鄭玄註則「揖讓而升下」五字作句，「而飲」二字又句。今以飲屬下，則《禮》文、《禮》意與前儒句讀之例俱蕩然矣，不止錯矣！餘見「自爲典禮」條。

「懷其寶而迷其邦可謂仁乎曰不可」二段

直據理答之，不復與辨。

懷寶、迷邦，兩問兩答，皆陽貨與夫子爲主客，則「日月逝矣，歲不我與」下何以重着「孔子曰」三字？是前二答必非夫子語。善讀書者此處便當着眼，不然《論語》此書失文例矣。此惟明儒郝京山解此極當。郝云前兩「曰」字皆是貨口中語，自爲問答，以斷爲必然之理。此如《史記・留侯世家》張良阻立六國後八不可語，有云：今陛下能制項籍之死命乎？曰未能也。能得項籍頭乎？曰未能也。能封聖人墓、表賢者閭、式智者門乎？曰未能也。皆張良自爲問答，並非良問而漢高答者。至「漢王輟食吐哺」以下，❶纔是高語。此章至「孔子曰」以下纔是孔子語，孔子答語祇此耳，故記者特加「孔子曰」三字以別之。千年夢夢，一旦唤醒，可謂極快。且貨語絮絮，而夫子祇五字答，不絶之絶，尤爲可念。郝氏解經多武斷，惟此極當。然則此當註「曰不可」三字句，「曰」字勿斷。

奮乎百世之上句。百世之下

「百世之上」自然一讀，原不能連「百世之下」十字作句。然以「百世之下」連下「聞者莫不興起也」十一字作句，則又錯矣。古文排句有例，此二句排出雖略，讀而仍是一氣，文例如此，所云興乎前以及乎後也。若以「百世之下」連下讀，則失文例矣。《漢・王吉傳》：「《孟子》云：『奮乎百世之上，行乎

❶「輟」，原作「輒」，據《史記・留侯世家》改。

百世之下，聞者莫不興起。』」特增「行乎」二字，使四字屬上，不屬「聞者」，此極善全文例處。要之，百世之上、下，自有「以及」二字隱然在内，讀者當自知耳。

不及貢以政接于有庳

謂不待及諸侯朝貢之期，而以政事接見有庳之君，蓋古書之辭。

既云不待朝貢，又云以政事接見，不可解。虞制五載一朝，三載一考績。既不朝貢，焉較政績？況使吏治國，則與政尤不相涉，乃曰「而以政事接見」，則不以貢見而以政見，言甚周章。故今八比家則直合九字作句，與《集註》反，此實《集註》不善讀註疏而首鼠不決，致有此者。據本文「不及貢以政」是五字句，以者，與也。若據趙註，則謂此是《尚書》逸篇之辭，以「不及貢」三字句，言不待朝貢而自來京師，一若天子以政事見諸侯者。貢是實字，政是假詞。此亦未必盡然者。乃孫疏據《隋·經籍志》有《尚書》逸篇，似孔氏壁中之殘册，至唐末尚有三卷，而徐邈爲之註，因信此語出《尚書》逸篇，趙氏必親見，故言之鑿鑿。而不知《隋志》所載，其書出齊、梁之間；趙岐漢人，所言未必即所見。況敷奏考績，亦有定候，不必如後世郡國可不時召見，得借政事爲抵飾。又且既設治吏，則明不聽政，焉得反以政事飾世耳目？使《集註》有識，則直「以政」句；否則一從《註疏》，尚有未恰，而乃依違胡突，全屬首鼠，天下有是註法乎？則不止錯矣。

聞文王作興

作、興，皆起也。《大全》言文王起而爲方伯。

此既襲趙註，當于「興」下註一「句」字。乃又不註明，祇「作興」兩字連屬，而《大全》小註則又合註文一句，一似作、興皆指文者。按趙註「聞文王作興」，以「興」字句，而邢疏云：「聞文王興起，乃曰：『盍歸乎來！』」又《離騷》「呂望之鼓刀兮，遭周文而得舉」，漢王逸註：「太公避紂，居東海之濱，聞文王作興。」則亦以「興」字句，且正引《孟子》此文。蓋漢後句讀並如此。

四書改錯十四

蕭山毛奇齡字老晴，又初晴。稿

引書錯

仲弓問子桑伯子

《家語》記伯子不衣冠而處，夫子譏其同人道于牛馬。

《家語》並無此文，此見之劉向《說苑》，而註錯引作《家語》者。且「同人道于牛馬」，亦非夫子所譏語。

徯我后后來其蘇

此《商書·仲虺之誥》文也。

徯我后后來其無罰

已見前篇。

「后來無罰」，是《商書·太甲》篇文，與《仲虺之誥》「后來其蘇」別是一篇。乃云「見前篇」，錯矣！

衛君待子

是時魯哀公之十年，孔子自楚反乎衛。

孔子自楚反衛，在哀公六年，非十年也。

不得罪于巨室

麥丘邑人祝齊桓公曰：「願主君無得罪于群臣百姓。」意蓋如此。

此事見《晏子春秋》，是麥丘封人祝齊景公者。劉向作《新序》，錯以此移之桓公，而《集註》又承其錯而錯之。一錯堪再錯乎！

蘧伯玉寡過

莊周稱伯玉行年五十而知四十九年之非，又曰：行年六十而六十化。

《莊子》並無五十知非之文，祇云：「蘧伯玉行年六十而六十化。未知今之所謂是之非五十九非也。」其後言孔子亦如之，大抵謂人生善遷，六十即變，未審六十之所謂是不即五十九之所謂非也。非不是過，知非不是改過；且是旁人知是非，非己知是非；且是六十知五十九，非五十知四十九。又且伯玉、孔子皆六十化，不是伯玉一故事。惟淮南王安錯讀《莊子》，有「蘧伯玉年五十而知四十九年非」語，而《集註》襲之，且不云《淮南子》而云《莊子》，錯又錯矣。今天下皆認是伯玉事，且直以知非爲五十典故。嗟乎！冤至此。

楊子拔一毛

《列子》稱其言曰：「伯成子高不以一毫利物。」是也。

此與楊子何與？《四書集註補》云：「禽子問楊子曰：『去子體之一毛以濟一世，汝爲之乎？』楊子曰：『世固非一毛可濟也。』曰：『假濟，爲之乎？』楊子弗應。」

墨之治喪

《莊子》曰：「墨子生不歌，死無服，桐棺三寸而無槨。」

《四書集註補》云：「既註《墨子》，當引《墨子・節葬》篇：『棺三寸，足以朽骨；衣三領，足以朽肉。掘地之深，下無菹漏，則止矣。』此真《墨子》。何得舍此引他人書乎？且不歌、不服，何與焉？」

堯典

《虞書》篇名，今此文乃在于《舜典》，蓋古《書》二篇合爲一耳。

此亦錯者。據伏生《尚書》，原只《堯典》一篇，以《舜典》亡其半，而其半即溷合之《堯典》之中。故東晉梅賾獻《尚書》孔傳，亦無《舜典》。至齊姚方興得古文「曰若稽古帝舜」二十八字于大杭頭，始攙其字于「釐降二女」之下，「慎徽五典」之上，分作二典，而篇亂矣。二典分于「二十有八載，帝乃殂落」一節，已前是《堯典》，已後是《舜典》。特《舜典》在「月正元日」前又脱落半卷，略見《史記》，其原文不可得耳。故《舜典》「二十八載」前俱是《堯典》，如後漢張純奏「二月巡狩宜遵《堯典》」，章帝時陳寵奏唐堯著《典》「眚災肆赦」，即《前漢・王莽傳》所引十有二州，皆稱《堯典》。西晉武帝初，幽州秀才張髦上疏，引「肆類上帝」諸文，亦稱《堯典》。況《孟子》所引「二十八載」，則正《堯典》分界處。是二《典》古文原是二篇，祇因後人妄分，遂致淆亂，並非古合爲一，如註所云也。朱氏于孔壁古文悉指爲僞，焉辨分合？此在好學者自考證耳。

張文蘊曰：《史・堯紀》自「放勳」至「二十八載」中，有舉舜、降二女，與「慎和五典」連文，則「二女」、「五典」不得中分顯然也。但《舜紀》又有賓四門、入大麓、烈風雷雨不迷節，豈二《典》原兩載其文，蕭齊以誤分而删其一耶？

神農之言

神農，炎帝神農氏，教民稼穡者也。爲其言者，史遷所謂農家者流也。

神農之言，則豈是農家者流？《管子》有「神農數」，《文子》所引有「神農法」，故《漢・藝文志》有《神農》二十篇，實有其書。若《呂氏春秋》引其言，有云：「士有當年而不耕者，則天下或受其飢矣；女有當年而不織者，則天下或受其寒矣。是故身親耕，妻親織，所以致民之利也。」此則神農之言之可據者。

據書錯

學文

文，謂《詩》、《書》、六藝之文。

宋人不識六藝，祇據《周官》，以禮、樂、射、御、書、數六物當之，不知此非六藝，係晚周言禮者一家之言，偏考之群經，無一合者。間按其實，古有六藝家，取先聖所傳經文而解斷之，定之爲六，名曰六藝。孔子經解有詩教、書教、易教、禮教、樂教、春秋教，共六教，皆以藝名。《淮南・泰族訓》云「六藝異科而同道」，經解六教是也。但六教所解，其

文甚夥，孔子前後各有所遺。劉向校其簡編，令其子歆輯成之，名《六藝略》。而班固作《藝文志》，尚得核其數目，有云：「凡六藝一百三家，序爲九種，其説有三千一百二十三篇。」此在周、秦間目睹手輯，兼有編册可指數，並非儒者一言可以彼我各見爭是非者。是以《孔子世家》謂孔子成六藝，序《書》質《易》删《詩》定《禮》正《樂》修《春秋》，六藝全備。而以之教人，則通《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十二人，謂通四經者多，而通六經者寡也。乃自漢以後，凡通一經者謂之通一藝。《儒林傳》「博學乎六藝之文」、《淮南・主術訓》篇「孔丘通六藝之論」，❶皆指六經言。自鄭康成與林孝存爭《周官》得失，偏袒《周官》，謬于《少儀》、《學記》中「藝」字，凡藝文之藝，皆註作《周官》藝物之藝，以致徐幹作《藝記》，直實以六物，而宋人無學，但知彼不知此矣。朱註既註《詩》、《書》，又註六藝。假古六藝耶，則《詩》、《書》在六藝中，焉得《詩》、《書》又六藝？今六藝耶，則《禮》、《樂》有文，射、御、書、數未必有文也。此皆不識兩六藝而隨意引據者。況小學習書、數，但習其事，未聞學其文。若禮、樂、射、御，則禮，二十始學禮；長曰能御，幼曰未能御。恐非弟子職矣。

遠宗曰：《周官》六物並列，顯與經悖。據《射義》，天子以射進諸侯、卿大夫、士，因而飾之以禮樂，則以射本藝物，須禮樂飾之。此正與《論語》「冉求之藝文之以禮樂」同是禮樂，非射御等矣。況《禮運》明云「禮者，本乎天，殽乎地，達乎喪祭、射御、冠昏、朝聘」，是射御祇禮中之物，必由

❶「主」，原誤作「三」，據《淮南子》改。

禮達，安得有禮、樂、射、御並列之事？

五達道

達道，即《書》所謂五倫，《孟子》所謂「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」是也。

五達道並非五倫。自此一錯，據而溥天之下老老小小，但知達道五者爲五倫，而不知三代以前有真五倫，亦一笑話。嘗讀孔安國註《虞書》「慎徽五典」曰：「五典者，五常之教，父義、母慈、兄友、弟恭、子孝五者是也。」至「五品不遜」，《正義》謂五品即父、母、兄、弟、子五者，「敬敷五教」，《正義》謂五教即教之義、慈、友、恭、孝五者，以至《皋陶謨》「敕我五典」、《周書·君牙》「弘敷五典」註皆如此。❶ 每竊疑之：何以同一五倫，而六經之註與《中庸》必不相合，豈五倫有同異乎？及讀《春秋》文十八年「莒弑其君庶其」《傳》，季文子引臧文仲之言，使史克告曰：「高辛氏舉八元，使布五教于四方。」「父義、母慈、兄友、弟恭、子孝」謂之五教。而杜預註云：「契作司徒，五教在寬，即在此八元之中。」是當時五倫只父、母、兄、弟、子五者，有天合而無人合。而其爲教，則又與《春秋》義方、《大學》慈孝、《康誥》友恭相左證。自唐、虞、夏、商以及周之末季，皆只此數。是以春秋臧孫辰、季孫行父二人皆賢大夫，而史克又熟于掌故，並作此言。即《史·五帝紀》述古五教，亦無異詞。惟孟子所言，以戰國人所傳倫類異名推記契教，此不必合一者。且是人倫非五倫，是長幼有序，非兄弟有□，❷從來

❶「周書」，原誤作「周官」。按《君牙》出自《尚書·周書》。

❷「□」，據上下文，疑當作「序」字。

長幼以官府、僚友、鄉黨、齒序爲言，並非兄弟。故《禮運》十義，以兄弟長幼判作四義。則五達道之必非五倫，即「長幼」二字有明證也。是以漢、唐儒者皆在宋以前，並不知有以五達道爲五倫之説，且亦並不使《孟子》人倫闌入一字。而朱註溷兩爲一，移甲作癸，從此五百年來，直混沌別出一世界矣。

古經重名實，凡立一名，必各舉實數，不得相混。如《管子》稱六親，衛石碏稱六順，《王制》稱七教，晏嬰稱十禮，《禮運》稱十義，《祭統》稱十倫，自爲名義，亦自爲部目。雖朝三暮四，總此物數，而十倫非十義，五道非五常，《中庸》三德斷非《洪範》之三德。如謂名目小事，無關得失，宋後不識五倫，而君臣、父子不絶于世，則始皇焚書，世何嘗竟絶倫行，而千古恨之者，正以此名目得失所關者大也。舊註：達，通也。謂道之通行有此五者。徐仲山曰：此即「道不遠人」章「君子道四」之「道」。四道，缺夫婦耳。

章大來曰：《孟子》人倫必不可當五倫者，《論語》以長幼之節與君臣之義爲大倫之二。然而以主客爲長幼，則明缺兄弟矣，五倫何可缺兄弟？此與十倫之偏舉長幼不及兄弟者不同。

關雎之亂

亂者，樂之卒章也。《史記》曰：「《關雎》之亂，以爲風始。」

既以亂爲樂之卒章，而又引《史記》「《關雎》之亂」以亂之。夫《關雎》之亂，在漢時原有二説。一是理亂之亂，謂鄭、衛音作，正樂皆廢而失節，師摯能首定《關雎》一詩，因其亂而爲之理之，則理亂曰亂，故曰《關雎》之

亂。此鄭康成説也。一是刺亂之亂。魯申公説《詩》，謂《關雎》本幽、厲昏亂，衽席無度，原是刺詩，而孔子輯爲風始，與《鹿鳴》、《文王》、《清廟》合之爲雅、頌之始。則是衽席缺失，幽、厲亂也，而《詩》始之，故曰「《關雎》之亂以爲風始」。此《史記》説也。今朱註但見《史記》有「《關雎》之亂以爲風始」八字，而不讀前文，遂至與己説相悖，而亦不知已疎極矣。然且樂章之亂，並無明註，不知其所爲卒章者，謂《關雎》爲他詩之卒章耶？抑《關雎》一詩而自有始章、有卒章也？解經須根柢，始可不錯。前儒謂《燕禮》、《鄉飲酒禮》皆有工歌、笙入、間歌諸節，而以合樂爲一備。備者，成也。乃合樂用二《南》六章，並從《關雎》遞領之，遂疑此是《關雎》之亂。考工歌、間歌各有三終，俱自爲首訖，未有前樂以後樂之詩作終章者。況二《南》六章，《關雎》在首不在卒也。嘗按古樂歌《詩》，必前衍後促，樂府所云前爲豔、後爲趨者。故《春秋傳》以《商頌・那》詩一章爲商樂之首，凡二十二句，分作五章，而以末一章六句爲輯之之亂。輯者，促也，聲轉也。周樂亦然。《大武》以《周頌・武》詩爲首，而《武》祇七句，亦分作四章，而以末一句「耆定爾功」四字爲一章。策書載閔馬父言，至今可考也。今《關雎》一詩，當分五章，而以末四句爲樂之卒章，謂之《關雎》之亂。此如魏文作《豔歌》，本七章，而晉樂判末章爲趨，此似可據者。但不知何時何所，祇奏此一詩，則終未易解也。若《關雎》刺亂，則漢杜欽云「佩玉晏鳴，《關雎》刺之」，《後漢・皇后紀序》「康王晏朝，《關雎》作諷」，此皆《魯詩》説，漢人説《詩》多本此。

誄

誄者，哀死而述其行之詞也。

此又錯據誄文者。子路以子病請禱，而病者親問，則正當以古禱禮對，而對以謚誄之誄，子路縱不學，亦寧不少爲病者嫌乎！古有禱禮，有謚禮，而總名曰誄。誄者，累也。禱者，累功德以求福，謚則累功德以易名，明分二禮。但以累功德同，故均以「累」字稱之。實則禱曰禱誄，謚曰謚誄。故《周官》大祝作六詞，直分「五曰禱，六曰誄」，謂禱誄可稱誄，而謚誄必不可稱禱。今明曰「禱爾」，而偏以哀死之謚誄當之，可乎？按《説文》「誄，禱也」，《論語》「誄曰：禱爾于上下神祇」是也。而孔安國註《論語》云：「誄，禱篇也。」徐鍇曰：「即《尚書・金縢》之詞。」鄭司農曰：「即《春秋傳》鐵之戰，衛太子禱于軍中是也。」是誄即是禱，「禱爾」一句即禱篇之文。註太錯矣！誄一作讄，見《説文》。一作䛴，見《集韻》。總此一字。

書同文

文，書名。《大全》：「文是字形，名是字聲。」

此錯據《秋官》文而合兩爲一者。按「文」、「書」、「名」三字出自鄭註，皆訓作字，《周官・外史》「達書名于四方」，正「書同文」也。故《聘禮》「束帛加書，百名以上書于策，不及百名書于方」，百名即百字。若謂名是聲，則《秋官・大行人》「諭書名，聽音聲」，明以教文字與譯言語分作兩事，烏得混合？

質勝文則野文勝質則史

楊氏曰：「文、質不可以相勝。然質之勝文，猶言甘可以受和，白可以受采也；文勝而至于滅質，則其本亡矣，雖有文將安施乎？」

此據文大錯，不可不急正者。經凡言質、文，皆以質樸與文飾對待爲言，如《尚書大傳》「王者一質一文」類，並未有言質是本、文是末者。惟宋儒楊時錯讀《禮器》「甘受和，白受采，忠信之人可以學禮」語，謂甘是和之本、白是采之本、忠信是禮之本，則質是文之本。不知質是質樸，文是文飾，故可相勝。若是本末，則未有末而可勝本者。況本是忠信，不惟不可相勝，宋儒每言文質彬彬爲三分文、七分質，幾見行禮而可有三分無忠信者？讀書須讀全篇，況《禮器》亦容易卒讀。其云「甘受和，白受采，忠信可學禮」，此是質地之質，與文質之質了不相涉。質地猶言胚子，如調和之家以甘味爲胚子，繪畫之家以白色爲胚子，學禮之家以忠信爲胚子。胚子者，本也，故又曰「忠信，禮之本也」。若文質之質，則《禮器》明云「禮有以文爲貴者」，龍衮黼黻類是也；「有以素爲貴者」，大圭大路類是也。是文素即文質，文素互貴即文質彬彬。而乃引質地之質作樸質之質，讀「受和」、「受采」之文而不讀「以文爲貴」、「以素爲貴」之文，認質爲本，認文爲末，此聖經聖學之厄。而朱氏一引其説註「林放」章，再引其説註「子夏問素絢」章，三引其説註此章，而至于「棘子成」章，則直以失本末之差貶抑子貢，而其説至再至三，牢不可破矣。錯矣，大錯矣！餘見「貶抑聖門」條。

凱風

《凱風》，衛有七子之母，不能安其室，七子作此以自責也。

婦人不安室，則其過已大，而謂之過小，錯矣。此係《毛詩》說不足據者。舊三家說《詩》，有以此爲母過責子之詩。故趙氏註此，亦祇云「責子」，而不及其他。蓋「勞苦」、「劬勞」，古凡「勞」字，皆指父母虐子言，《論語》所云「勞而不怨」是也。大抵引《詩》相難，則必取其相類者，惟《小弁》虐子而怨，則與《凱風》之虐子而不怨者明有關合。故同此一過，而但以過之大小辨之，謂《小弁》虐子事關廟社，《凱風》止父母不我愛耳。廟社事極大，失愛事極小，虐子雖同而過之大小有異。當怨，不當怨，辨在乎此。不然，則《孟子》明言「不可磯」。不可磯者，謂以磯侵水而激水之怒，比之母以事責子而拂子之意，猶言抵觸不得也。假曰不安室，則母自失節，何抵觸于子而曰不可磯？錯矣，又錯矣！

朝聘

錯據商朝禮、諸侯相聘禮爲周朝聘禮，見「朝廟」條。

拜下

錯據燕賜謝拜禮爲朝拜禮，見「朝廟」條。

千乘之國

錯據甸車司馬法爲成車司馬法，見「典制」條。

朝廷不歷位而相與言

錯據職喪禮爲爲位禮，見「喪祭」條。

廛無夫里之布

《周禮》：「宅不毛者，有里布。民無職事者，出夫家之征。」鄭氏謂不種桑麻，使出一里二十五家之布。民無常業，罰之，使出一夫百畝之税，一家力役之征也。

本文是「夫里之布」，夫、里皆是布，故總承「之」字。若謂里是布，夫是役粟，則「夫」字當句，不成文矣。考《周禮・閭師》「凡無職者出夫布」，布，泉也，謂一夫之口率泉，即今丁錢也。《載師》「凡宅不毛者，有里布」，謂使出一里之口率泉，則不止一家也。一夫一家，一里二十五家也。夫猶是口税，而罰有輕重，祇以無常職者例有他罰，而不種桑麻則罰止此數。乃其後凡遇民廛，不問有常職、已種桑麻，而概以是取之，故曰民廛當無之。是此「無」者，無夫、里兩布。《孟子》本文顯然，而《周官・司徒》又明有夫布、里布，顧舍此不引，反引屋粟、夫家之征以亂之。夫旅師掌屋粟，均人掌夫征，廛人掌市布，各有職掌。即載師連載，亦且三罪、三罰並不相混，屋粟、夫征特罰，案有是耳。今但斷以布，又安得並案及此？

張文鰲曰：此在註疏總不能解，惟鄭註稍有分別。或問鄭：夫布與夫家之征，

其異何如？鄭答：夫布是算斂，夫家之征是田税。是鄭亦明以夫屬布，與夫征異矣。既引《周禮》並鄭註，而又錯，真所不解。

食夫稻衣夫錦

《禮》：「父母之喪，既殯，食粥，麤衰。既葬，疏食水飲，受以成布。期而小祥，始食菜菓，練冠縓緣，要絰不除。」無食稻、衣錦之理。

此錯據《閒傳》文者。《閒傳》記喪禮衣、食變除之節，原有六節，今朱註祇引三節，又無節不錯。《閒傳》云：「父母之喪，既殯，食粥。」其祇言變食而不及衣者，以前文記始死節有「斬衰」、「齊衰」，文不必贅也。乃忽增「麤衰」二字，以下節所受是成布，成布以漸而細，則此必麤而未成布者，因即以「麤衰」名之。不知麤衰即疏衰，春秋以前無斬衰而有疏衰，《左傳》晏嬰居父喪，服麤衰；孟子告滕文公齊疏之服；荀子以齊疏爲齊麤衰是也。及三禮繼起，别有一斬衰，而降齊疏爲殺服。且又分齊疏爲二，直以疏衰屬斬衰之後、齊衰之前，謂斬衰父服，疏、齊衰母服。則其所云「麤衰」者，在春秋以前爲父母正服，而非變服；而在三禮後，則祇爲母之正服，而並非父與母同變之服。今乃增此衰于父母既殯、兩當變除之受服中，可謂禮乎？

《閒傳》又云：「既虞卒哭，疏食水飲，斬衰三升，受以成布六升。」今又改「既虞卒哭」爲「既葬」，以虞與卒哭在葬後也。不知虞與卒哭本有兩節：天子以下，卿、大夫以上，則虞亦變服；惟士、庶人不變耳。今合兩節爲一節，則但有士、庶而無卿、大夫，已乖錯矣。然且斬衰三升，成布六升，此升數不可删抹。

據禮註，自六升、七升至三十升，皆以成布稱。若止「成布」二字，則何成布也？乃不知緊要，公然删去，至自爲解説，則又曰：「斬衰三升，如今漆布一般，所以爲未成布。」吾不知宋時漆布是何物，但其所云「既殯，食粥」、未受成布者，是麤衰，非斬衰也。今忽舍麤衰而解斬衰，或者不熟三禮，不識諸衰有沿革，錯認麤衰即斬衰耳。乃《間傳》于「斬衰三升，受以成布六升」下明云「爲母疏衰四升，受以成布七升」，是一氣讀下，斬之三升即接以疏之四升，受布六升即接以受布七升，斬、疏不同名，三、四、六、七不同數，而乃以三升受六之斬，仍據之解四升受七之疏而不之覺。是攤書據文，衹見半行，而于半行以下即邪視亦不及之，真可駭事也！

《間傳》又云：「期而小祥，食菜菓，練冠縓緣，要經不除。」朱註依文抄入之，亦可已矣；乃《大全》引朱註自解，則又云「縓，淺絳色」，則縓與纁類，係黄赤色，非絳色也。又解云：「小祥以緅爲緣。」則小祥明云以縓緣，並無云以緅緣者。且緅非縓，並非絳也。又解云：「一入爲縓，四入爲緅，亦是漸漸加深耳。」則《爾雅》止云「一入爲縓」，並無「四入爲緅」之文。惟《考工》染羽，始有「五入爲緅」語，然是染羽，不是染繒，且是五入，並不是四入。何故舉手必錯如此！

四書改錯十五

蕭山毛奇齡字大可，又晚晴。稿

改經錯

改經之錯，莫過于《大學》一書。自二程氏改後，南宋、元、明競有改本，約數十本。經禍至此亦慘烈矣！但煩不勝載，且辨論亦多卷。是書衹《括略》未能輯及，因識此以俟踵事者。說見《大學證文》及《大學問》、《大學知本圖說》諸書。

瓜祭

陸氏曰：「『瓜』，魯《論》作『必』。」

《禮·玉藻》「瓜祭上環」，以其切圜也，則「瓜祭」二字正禮祭名，故孔氏註作三物之祭。若陸德明《釋文》，此唐儒最陋者，而偏引作註，錯矣。據其自言「魯《論》作『必』」，今何晏註疏本正魯《論》，非齊《論》也，然並非「必」字；又《南史》顧憲之《終制》引魯《論》曰「雖菜羹瓜祭」，亦非「必」字。

五十以學易

劉忠定自言嘗讀他《論》，「加」作「假」，「五十」作「卒」。蓋「加」、「假」聲相近而誤讀，「卒」與「五十」字相近而誤分也。是時孔子年已幾七十矣，「五十」字誤無疑也。

《論語》自魯《論》外但有齊《論》、古《論》，並無他《論》之名。且此三《論》中文異者四百餘字，今皆無可考，安得復有異字爲劉元城所見？錯矣！按《史·世家》作「假我數年」，然加、假通字，非聲近之誤。若五十作卒，則字形全不近。五以上下相互爲形，从二从乂；卒以衣識各見爲形，从衣从十。使校古文耶，則𠄡與𠆯近乎？校今文耶，則五與衣近乎？此皆大無理者。且朱氏何以知是年夫子將七十也？不過謂夫子贊《易》在七十前耳。經明曰「學《易》」，而註者以贊《易》當之，將謂贊《易》以前夫子必不當學《易》，豈有此理！蓋學《易》者，六藝之一也。古以《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》、《易》爲六藝，亦名六學。而學之者則自十五入大學始，每三年通一學，至三十而五學已立，惟《易》則無時不學，《漢·藝文志》所云五學者猶五行之更遞用事，而《易》則與天地爲始終。故古者四十强仕，五十服官政，至六十則不親學矣。夫子三十五即游仕齊、魯間，五十而爲中都宰。未至五十，則游仕之際猶思學《易》，所謂《易》則無時不學者。蓋將假此入官之年爲窮經年也，惟恐過此之不親學也。五十者，終學之限也。

三　月「子在齊聞韶」章

《史記》「三月」上有「學之」二字。

此《史記》自爲文，何關脱漏而註及此？若《大全》載程子謂「三月」是「音」字之誤，則「音」字亦本《史記》「聞韶音」語。然《史記》下文仍云「學之三月」，則「三月」與「音」字各出，非形誤矣。且此亦唐韓退之説，總屬多事。

蒲　盧

盧改蘆，説見「物類」條。

雖　少

「少」或作「坐」。

《四書集註補》云：「少從無有疑爲坐者。況作則坐可知矣，豈立可作乎？」張南士云：「古最輕少者，凡輕其人曰少之，故有『雖』字。若坐，則何難一起而加此矜重之詞？」

臣始至於境問國之大禁

禮，入國而問禁。

禮，入境而問禁，入國而問俗，入門而問諱。未聞入國始問禁者，此改經也。國有四境，境即界也。若國，即中國，不惟在境内，且在郊關内矣。禮文是「境」字，《孟子》「臣始至于境」正是「境」字，乃改作「國」字，使五百年來溥天下老老小小皆有入國問禁一假禮文在其胸中，亦可嘆矣。若謂王囿在郊關之内，必入國後可問禁，則施禁在近，問禁須在遠。幸而孟子問在境耳，萬一如是禮，入國始問，則郊關之内去國門尚遠，倘有犯禁，將若何？

子　路　曰

福州有國初時寫本，「路」下有「反子」二字，以是爲子路反而夫子言之也。

舊儒皆云子路留言以語丈人之二子，蓋

即夫子使語之也。此在鄭氏後無異説者。況此係後漢勒石、唐人鐫版之經文，從無異同，可假以宋人寫本謬亂之乎！且此寫本誰見之？

自經於溝瀆而莫之知

莫之知，人不知也。《後漢書》引此文，「莫」字上有「人」字。

莫之知，謂無所聞于天下也，與上管仲正反。乃又欲增一「人」字。《四書集註補》云：「後漢應劭《奏議》云：『昔召忽親死子糾之難，而孔子曰：經于溝瀆，人莫之知。』是應劭引此文自增『人』字，非謂《論語》有『人』字也。若然，則應劭無『自』字、『而』字、『也』字，可曰《論語》並無此三字乎？」

黻　冕

黻，《集註》改韍。説見「衣服」條。

三年學不至於穀

穀，禄也。至，疑當作志。學之久而不志於禄，不易得也。

孔安國解穀作善，如《洪範》「既富方穀」之穀，言學無不至善者。今又解穀作禄，而改「至」字爲「志」字。無論經字勒于漢，學有碑本傳世，必不當以疑義改本經字，況其説有未可通者。古爲學至入仕，皆有年限，大抵幼年入學，十五年而入大學，其所升進不過由鄉學入國學而已。是必七年小成，九年大成，《王制》所稱「造士」，造者成也。夫然

後大學正論秀而升諸司馬，始得入仕。此如《漢志》所云，三年通一學，至三十年而學始立，《内則》所云「四十始仕」，自入學以至服官，必以三十、四十爲學仕之限。是以漢代限年，非年滿四十不得察舉，未有三年稱久，三年當志禄者。若《周禮》三年大比，此正司徒升俊之時。凡升鄉學、升國學、升司馬，皆以三年爲斷，此升賢三年，非學三年也。但三年不至善，當云「不可得」，而曰「不易得」者，曰學之始事務在至善，《大學》誠意所云「盛德至善」是也。特至善無難，學即得之，而阻善之徒必以爲善匪易事，將有學之久而仍不至者。故夫子反言曰：吾欲得其人而正未易也。此有何難解，而必改本經以就己説爲！

張文驁曰：戰國功名之士從衡鉤取，始有「期年，揣摩成」之説。然當其求師異地，亦不知凡幾年矣。董江都以文爲學，亦且三年不窺園；若樂羊子游學一年還家，而其妻遣之，即七年不返。豈夫子論學而謂三年必志禄？殊不然矣。

民無德而稱焉「齊景公有馬」章

「無德而稱」，舊本原是「德」字，原無別本。魯《論》並古《論》、齊《論》作「得」字者，惟《泰伯》篇「民無得而稱」，是「得」字。今程子欲加「誠不以富亦祇以異」八字于此章之首，而安定胡氏又欲加八字于「其斯之謂與」之句之上，遂改「德」字爲「得」字，則何可矣！按《正義》曰：此章貴德也。齊景公雖有馬千駟，及其死而無德可稱；夷、齊雖窮餓，而到今稱之。其稱何謂？豈非其德之謂與？夫子嘗曰「稱其德」，王肅註此云：

「此所謂以德爲稱。」蓋謂即稱也，斯即德也，註解甚明。自宋儒改作「得」字，而近代坊本則仍還「德」字，遂難分辨。惟祁氏東書堂藏書有宋板《集註》本，是「得」字，且《集註》于此句並不註及，若全不知有「德」字者。此何意也？況「誠不以富」似于千駟有合，若「亦祇以異」句仍是費解。豈夷、齊是異與？抑異乎齊景公與？

棠棣

《中庸》引《詩·常棣》篇，註改棠棣。説見「物類」條。

宿于晝

晝改畫，説見「地類」條。

仁也者人也合而言之道也

或曰：外國本「人也」之下有「義也者宜也，禮也者履也，智也者知也，信也者實也」，凡二十字。尤延之曰：《孟子》「仁也者人也」下，高麗本有「義也者」云云。

此直錯增經文尤宜救正者。《孟子》自五代以板本行後，亦未有他本別出之事。況外國他本偶行中國，必明見史載，如後周顯德中新羅獻《孝經》、宋咸平中日本獻鄭註《孝經》。元祐中詔求高麗百篇《尚書》，不得，爾時高麗使者明言其國無他經本。豈有《孟子》別本見南渡後，而其時不載及者？況人不讀書，信口揑造，古無有以仁、義、禮、智、信分配五行爲五常者也。《洪範》以人之五事分配五行，但云「肅乂哲謀聖」，而不及其他。至《鄉飲酒禮》始合聖、仁、義、中以配

四時，《周官》六德：知、仁、聖、義、中、和。別以春爲聖爲木，夏爲仁爲火，秋爲義爲金，冬爲水爲中，而無禮、智、信。惟春秋穆姜作筮《易》詞，直曰體仁、合禮、和義、幹事，明明以仁、禮、義、事分解四德，然猶不及智、信。故隋時何妥以爲幹事是信，而唐時李鼎祚《易解》又曰幹事是智，彼此卜度，以爲「智」、「信」二字六經無據也。惟鄭康成註《中庸》，其于「天命之謂性」句謂：「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知。」始五字合出，名爲五常。然未知出自何書，頗類後漢緯書中文，雖或原本古經，然出自後漢，故《白虎通》亦載之。孟子時安得有「信」字？錯極矣。前儒每言《論語》分言仁、義，惟《孟子》合言之，且不特合仁、義，並合禮、智。如「人皆有不忍」章以仁、義、禮、智爲四心，「口之于味」章以仁、義、禮、智、聖爲五性，曾及「信」一字否？況合言爲道，指仁與人言，仁即是道，此本《中庸》「修道以仁，仁者人也」來。且以信爲終德，專以信屬五行之土，亦未知起於何時。鄭氏以信屬水，以知屬土，早已大殊。又《禮運》「四靈以爲畜」曰：「北方之靈，信則至矣。」《易乾鑿度》云：冬陽氣閭閉，信之類也，故北方水爲信。中央土者可以兼四方之行，知之決也。則所云中央智、北方信者，在今儒亦未嘗一識。而欲合五者以厚誣《孟子》，不慮爲識者笑乎？

文輝曰：《中庸》「仁者人也」、「義者宜也」，《表記》「仁者人也，道者義也」，亦不合智、信言。

子路共之三嗅而作

晁氏曰：「石經『嗅』作『戛』，謂雉鳴也。」劉聘君曰：

「『嗅』當作『臭』，古闃反，張兩翅也，見《爾雅》。」

此則改經之尤無謂者。何晏謂子路共雉作食，則「嗅」字必是「齅」字，因作三齅而起，此固稚語不足道。若《集註》引晁以道說，謂嗅石經作戛，雉鳴也，則石經有漢本、魏本、唐本，其中字畫同異並可考驗，從未有作戛者，且戛與嗅字形不相類也。若引劉聘君說，謂嗅當作臭，張兩翅也，見《爾雅》，則臭、嗅改字，且張翅非振翅，一張而已，焉得有三？總之，杜撰立說，罕有是處。先仲兄曰：「說經當認字。共者視也，向也，此古今字書皆載之。惟不識『嗅』字，遂致明明一書而猜若啞謎。考梁大同年黃門侍郎顧野王作《玉篇》，有『嘄』字在口部中，註：『五教反，叫也。』至唐上元年，富春孫强修《玉篇》，又增一『嘄』字，註曰：『古教反，叫也。』則嘄原是叫字，音與義皆同，而其形則或少一豎，或少一撇，實則總此『嘄』字，衛恒《書勢》所謂點畫無常制者。是三嗅即三叫，雞唱曰叫，雉以雞類，亦作叫。據此，則子路向視即是色，雉叫而作即是舉，山梁一嘆，前後通徹，豈非快事？」

章大來曰：《呂氏春秋》「子路揜雉，得而復釋之」，此在何晏共食外又是一說，則知此書之不解久矣。若吳澄又欲改三嗅爲三嘆，則益無理耳。

改註錯

射不主皮

皮，革也。布侯而棲革于其中。

舊註「棲皮曰鵠」，並無棲革者。《集註》

欲解主皮爲貫革，故先訓皮作革，並改椄皮爲椄革。實則皮不是革，布侯椄皮，不得用革，革則去毛，熊、豹、麋、豻無辨矣。且貫革武射，射有三革，一曰甲革，二曰冑革，三曰盾革，並非布侯之椄皮者。錯矣！説見「禮樂」條。

傳不習乎

傳謂受之于師，習謂熟之于己。

舊註傳是傳于人，今改作受于師，從來無有以「傳」之一字作「受」字解者。傳者授也，非受也，授受不得溷。是以傳曰傳業，《漢·儒林傳》「傳業者寖盛」，後漢甄宇三世皆傳業是也。受曰受業，後漢包子良受業長安，杜撫受業于薛漢是也。故孰先傳焉，是傳于人，即《曲禮》「七十老而傳」，亦是傳于人。凡單下一「傳」字，總是「授」字。乃以授爲受，以授于人者而反曰受于人，則詁字先錯矣。況古人論學，但恐教非所習，未有受教恐不習者。若受教不習，則直一游惰廢生，三省何有？《正義》曰「傳惡穿鑿」，以當時九家蜂起，異術並作，惟懼有誤，故曰：我傳于人，得毋非素所服習者乎！此如董仲舒傳《公羊春秋》，其所傳弟子，惟東平嬴生不乖所傳，餘即開門受徒，轉相浸易。故申公設教，勿使傳疑，疑者即闕而勿傳。此明證也。且此一「傳」字，自漢、唐至宋從無別解。即朱註所引謝氏，亦是傳于人，如云：「諸子之學皆出于聖人，其後愈遠而愈失其真。獨曾子之學專用心于内，故傳之無弊，觀于子思、孟子可見矣。」其曰愈遠，則非當下受傳；曰傳之，則正傳于人；曰觀子思、孟子可見，則正指曾子所傳之人得其所習。此

是舊說，與受之師而熟之己何涉？ 而引以爲證，此豈並謝氏所說亦錯解與？

由也喭

喭，粗俗也。

按「喭」字從無粗俗之訓。 舊註：子路失于吸喭，亦作畔喭。《玉篇》、《廣韻》皆以「喭」字作失容解。故《正義》謂：子路性行剛强，甞失禮容，謂之畔喭，《增韻》曰「畔喭，不恭」是也。 又王肅云：❶「喭者，剛猛之貌。」大抵是書分三對，柴、參愚魯是一對，師、由辟喭是一對，回、賜屢空貨殖是一對，其辟喭之對，正謂一修容、一失容也。 兩兩對照，天然湊合，天下有字義明而經義並明者如此。

張文蕆曰：《史記・弟子傳》註引鄭玄曰：「子路之行，失于吸喭。」是「喭」字釋詁祇有剛强失容一義，而並無粗俗可知矣。 乃今作字書者以剛强粗俗連入之，又不明指爲何人之說，字學尚可問乎！

蓋有不知而作之者

朱氏答或問曰：「作只是作事。」

包咸註此，謂：「時人有穿鑿妄作篇籍者，故云然。」則指定是作文。 且又春秋時異學爭出，著書滿天下，各行其說，故言此示戒，正與篇首「述而不作」「作」字相爲發明。若作事，則尚幹辦、崇有爲，與知慮聞見不合。 且儒者作事，無可張弛，除躬行外，不過日用應接，所云「執事敬」、「臨事而懼」斯已

❶ 「王肅」，據《論語注疏》，當爲「王弼」。

耳，有何開物成務，當創建大事，須上下千古考據質辨以資其所爲？此妄註也。故此「作」字從來無解作事者。觀《漢·朱雲傳贊》云：「世傳朱雲言過其實，蓋有不知而作之者，我無是也。」則實指作文矣。故多聞、多見在「干祿」章則分指言、行，而在此則合指傳述，皆以學問言，不以事言。蓋所見異詞，所聞異詞，其詳見略聞，頗與擇識詳略彼此相合。則舊註不錯，何必又改？乃附和之徒且引《桑柔》詩「予豈不知而作」爲證。夫《詩》之言而者，汝也；其言不知，謂他人不得知，非己不知也。此不止改註，又改《詩》矣。

束牲載書

陳牲而不殺，匱書加于牲上。

舊註：「束縛其牲，但加載書。」今又別據《穀梁》文改書加牲上，則以「加」字訓「載」字，謂以盟書載牲上也。不知載書書名，謂載事之書，《周官》「掌盟載之法」，因盟有載事以之爲書，然後殺牲取血，坎其牲而加載書于上以埋之。今葵丘之會並不殺牲，衹束載書于牲上，故曰「束牲載書」，原是倒句。舊註謂「束縛其牲，但加載書」，則束是束書，不是束牲，仍屬錯解。然曰「加載書」，則亦當明白。而朱註全然不曉，反疑書因牲而得「載」字，則「加」字複出，不知牲是牲，書是書。春秋鄭子孔聽政，因爲載書；臧武仲據防出奔，使掌惡者啓載書。此時無牲，安從載之？且《穀梁》文「讀書」，亦不是「匱」字。

時日曷喪

桀嘗自言：吾有天下，如天之有日，日亡吾乃亡耳。民怨其虐，故因其自言而寧與俱亡。

桀語他書無考，惟《尚書大傳》曰：桀言：吾之有民，如天之有日，必日亡而天乃亡。此以天自指，以日指民，初未嘗以日自指也。故民即曰願與日亡，謂從此可及天耳。此改「吾之有民」爲「吾有天下」，則以日自指矣。凡《書》有略改數字而解頓殊者如此。

張文檒曰：與日偕亡，則天與桀未亡也，故可獨樂。不然，則下文豈能獨樂？說不去矣。

以費畔

弗擾與陽虎共執桓子，據邑以畔。

孔安國註原云「與陽貨共執桓子而召孔子」，今改「而召孔子」爲「據邑以畔」，則執桓子在定公五年，據邑畔在定十二年，錯矣。說見「故事」條。

自牖執其手

禮，病者居北牖下，君視之，則遷于南牖下，使君得以南面而視己。時伯牛家以是禮尊孔子，故孔子不敢當，而自牖執手，與永訣也。

此在舊包咸註原云：伯牛病癩，不欲見客，故啟牖執手。此是確註，與國君視疾一禮全無干涉。今此《集註》亦是包咸《鄉黨》

「君視疾」註，而孔疏于《喪大記》疏曾襲之，此又襲之。實則《士禮》、《喪大記》、《鄉黨》大文及他禮俱無此文，且與他禮俱不合，此未可信者。古室無北牖，祇有北墉，墉者墻也。惟亳社屋之，而啓北牖于墻間，謂之死牖，曾病者而居死牖乎？且惟病者氣絶，則别設床于南牖下，下莞上簟，去死衣而遷尸其間，今未死而先遷之乎？又且室制無南面者，廟祭入室皆東面，出堂始南面。故《鄉黨》君視疾東首，謂病者居北墉，東首西面，與君之入室西立東面者正得相對。惟《漢·龔勝傳》因王莽詔使迎勝，勝以死自居，故爲床南牖下，東首加朝服拖紳，一似乎遷尸其間者。然且使者入户，南面再拜，行使人禮，亦未嘗曰南面君位，可代之端立視疾也。包氏距勝不遠，或因勝事以爲説，或另有師承，總是錯者。今伯牛問疾原有包註，且原自不錯，乃舍其不錯之註而偏據其錯註以爲註。覺此註一行，而室禮、寢禮、養疾禮、君視疾禮俱難通矣。此當俟多學人審定之耳。

遠宗曰：《喪大記》「疾病。寢東首于北牖下」，此「牖」字是「墉」字之誤，舊儒並能正之，《正義》北墉特音容。

又曰：《士禮》「寢東首于北墉下」，《喪大記》徹褻衣加新朝服于其上，與《鄉黨》篇皆記君視疾一節，然皆無遷南牖文。

今之學者爲人

爲人，欲見知于人也。

如此則仍是爲己，何云爲人？爲者助也，如「夫子爲衛君」、《孟子》「所以爲蚳鼃」之爲，言助人也。故孔安國舊註：「爲己履

而行之，爲人徒能言之。」謂但能言學以助人，而躬行不足，謂之爲人。總承上章言，一是行學，一是言學，蓋學必躬行而後言之，徒言則爲人矣。若范曄云：「爲人憑譽以顯物，爲己因心以會道。」則以「爲人」爲表章人物，較遜前説，以與「學者」二字不關切也。若求知于人，何得云爲？即宋人《增韻》詁爲作被，如《史》「爲人所中」；或詁爲作緣，如《孟子》「爲肉」、「爲無禮」，總是不合。被人不可，緣人亦不可也。且爲人非易事也，徒以助人爲學，稍不顧己，故稱今學，未嘗謂古學須專己者。乃《集註》于「無爲小人儒」直曰「小人儒爲人」，則誣坐矣。孟子欲去齊而留之者，云：「先名實者爲人，後名實者自爲。」夫古所謂名實者，謂具道德之名，必有治國安民之實，故聖賢居人國，惟名實並具而後可爲人，否則自私自利、獨善其身已耳。是爲人者，上能匡君，下能濟民，謂之加上下。此説經舊文，而謂小人儒乎？即唐人言道，猶曰：「爲己順而祥，爲人愛而公。」又曰：「爲己患過多，爲人患過少。」而小人乎？

喪致乎哀而止

舊註原云：「喪恐滅性，故致哀而止，毋過情也。」此孔安國説也。今改而止爲而已，謂致哀而已，則廢禮文矣。然且既改舊註，而又呰子游以簡略細微之弊，豈非冤事！説見「貶抑聖門」條。

畜君何尤

尤，過也。言晏子能畜止其君之欲，宜爲君之所尤，然

其心則何過哉？故孟子釋之，以爲臣能畜止其君之欲者，乃是愛其君者也。

舊註：畜，愛也。《蓼莪》詩「拊我畜我」，謂父母愛好之。故君臣相悦，即以愛君爲悦君，曰畜君何尤，趙註所云「臣悦君謂之好。何尤者，無過」是也。蓋古「畜」字原訓愛，乃又出「嬸」字，自《説文》、《玉篇》、《廣韻》、《集韻》俱訓作媚，即《詩》「媚于天子」之媚。然媚近于暱，似乎過當，故曰「何尤」。今曰畜止也，謂畜止其君之欲也。則此詩本太師矢歌，借古樂以譜此君臣相悦之詞，而其領句即云君有欲而臣止之，則招君之過尤且不免，安得相悦？況詩祇「畜君」二字，有何理欲？而必于「畜」下添「止」字、「君」下添「之欲」二字，此何憑何據？何見何聞？謂「君」下必有一「欲」字，直改悦君之畜而不之顧，豈不是錯？

爲諸侯憂

諸侯者，謂附庸之國，縣邑之長。

附庸或可稱諸侯，若縣邑之長，則稱都君、縣君、邑大夫庸有之，未聞有稱諸侯者。《集註》疑此諸侯與上文諸侯不同，上文游、豫指天子，故「爲諸侯度」，可爲五等諸侯所法式；此「方命虐民」實指諸侯，則「爲諸侯憂」當降等矣。不知此亦錯解者。所云方命，非如註所解逆王者命也，趙註原云違先王之命，一曰先王，則後王與諸侯同在中矣。且不特趙註，本文不又曰「先王無流連之樂，荒亡之行」乎？夫以放命虐民、流連荒亡者，而總以行、不行歸之先王，則此諸侯者仍是天子之諸侯，不必諸侯下又諸侯也。況爲諸侯憂，向使後王佚遊，則爲諸侯患；諸侯

自佚遊，則諸侯自爲患，逸樂死亡亦可憂事也。若曰諸侯下又有諸侯，則封建以來總無此制也。

諸侯失國而後託于諸侯

託，寄也。古者諸侯出奔他國，食其廩餼，謂之寄公。

舊註：「託，寄也。」諸侯失國而寄託他國，謂之寄公，亦謂之寓公，然無食他國廩餼者。《禮記》「諸侯不臣寓公」，又君喪，爲寄公設位，又《儀禮》寄公爲所寓國君制服，然無給廩餼之事。即《春秋傳》黎侯寄衛、衛侯寄齊，皆無此禮。若魯昭寄齊，齊景欲致以書社，子家羈恐其臣齊而辭之；及寄晉，晉侯不禮，致從人殺馬以食，而並無問者。苟有廩餼，子家子將據而爭之矣。此但當註曰寄公已耳，焉得鑿鑿以「食其廩餼」四字加之？

四海困窮天禄永終

四海之民困窮，則天禄其永終矣。戒之也。

此堯命舜之辭，書傳無考。惟舜命禹辭，則在《大禹謨》有此數句，然其文不同。在《大禹謨》則「四海」二句與上「允執其中」四字不屬，故孔安國註《尚書》，謂知四海有困窮之民，則天之禄位長終汝身；在《論語》，則「允執其中」屬之「四海」二句，故包咸註此文，謂：「信執其中，則能窮極四海，天禄所以長終也。」窮者極也。雖兩註各異，而總作勉詞，不作戒詞。縱「困窮」二字可有異義，而「永終」則俱解永長，並不得作永絶解者，以此二字是經史中係體要典語，不容同異。其在經，如《金縢》曰「惟永終是圖」、《周

易・歸妹》象詞「君子以永終知敝」；而在史，則如班彪《王命論》云「福祚流于無窮，❶天禄其永終矣」、雋不疑謂暴勝之曰「樹功揚名，永終天禄」、《韋賢傳》匡衡曰「其道應天，故天禄永終」，❷凡措諸語詞前後一轍，不更僕也。乃漢、魏以還，遇有封立詔册，每直用其文，而以漸移易，遂致謬誤。此實經籍文體升降前後一大關鍵，凡讀書學人所當大爲儆省者。嘗考漢武立齊王閎策曰：❸「允執其中，天禄永終。」靈帝立皇后詔曰：「無替朕命，永終天禄。」漢獻禪位于魏册曰：「允執其中，天禄永終。」吴大帝告天册曰：「左右有吴，永終天禄。」魏使鄭冲奉册于晉王曰：「允執其中，天禄永終。」此皆用《堯曰》文作永長解者。及三國以後，《魏志》：「山陽公深識天禄永終之運，禪位文皇帝。」又曰：「山陽公昔知天命永終于己，深觀曆數允在聖躬。」❹因詔禪位于晉，稍抄變其語。而嗣後宋、齊、梁、陳其文一轍，皆曰：「敬禪神器，授帝位于爾躬。四海困窮，天禄永終。於戲！王其允執厥中，儀刑前典，以副昊天之望。」一似貶此，一似頌彼，而于是策書變，而《論語》亦不可讀矣。何晏註《論語》，則適當抄變之際，宜從變説，而反録包註，以救此千百年典册之一綫。乃偏改舊註以作異解，然則《集註》之不如《集解》，已有明證，而況其他乎！

❶「無窮」，《漢書》卷一百《叙傳》作「子孫」。
❷「天」，《漢書》卷七十三《韋賢傳》作「福」。
❸「閎」，原作「冏」，據《漢書》卷六十三《武五子傳》改。
❹「命」、「允」，原作「禄」、「久」，據《三國志》卷三裴松之註引改。

語之而不惰

顏子聞夫子之言，心解力行，造次顛沛未嘗違之，何有于惰！此群弟子所不及也。

此又與舊註正相反者。舊註云：惟顏淵能解，故無惰語之時。惰語，謂語者惰也。蓋教不欲惰，故有「教不倦」之文；然不得不惰，故又有「先傳」、「後倦」之文。若受教者，則必如《曲禮》侍坐于長者，聽必恭，毋怠荒，豈有師語之而可惰之理？陳咸惟聽父教諂，故假寐而首觸屏風；否則狂如曾點，鼓瑟未終，亦且備聞三子之撰。若謂聖門惟回不惰，則視七十子之徒匪人類矣。《學記》曰：古之教者，時觀而勿語，必力不能問然後語之，語之而不知則舍之。舍即惰也，受教者無是也。

文輝曰：裁語即力行，亦無解。

夫子温良

良，易直也。

舊註：「行不犯物謂之良。」即善也，不知何據。又改作易直之解。考《説文》諸書，有賢良、精良、安良諸釋，而總是善義。如《周禮》良車是精車，《儀禮》良席是安席，《尚書》以賢君爲元良，《孟子》以善於倡率者爲良人、善于調御者爲良工，從無以易直解者。蓋簡易、伉直、善良各自爲義。故孔子經解以「易」字、「良」字並出，如「廣博易良」，不可謂之廣博良良；師乙論樂，以「直」字與「良」字並出，如正直宜歌《風》，肆直宜歌《商》，温良宜歌《齊》，未可謂歌《齊》宜良，歌《風》與歌《商》亦宜良也。若《樂記》，則又以「易直」

與「良」三字並出，如「樂以治心，則易直慈良之心油然以生」，假如所註，則良良慈良一連三良心，非笑話乎？

張文彬曰：《樂記》「易直子諒」，原讀慈良，陳澔《集註》謂是朱氏說，已不可解。及考之，謂朱氏初不信有此讀，及見《韓詩外傳》竟以「子諒」作「慈良」字，始信不疑，則已非朱氏説矣。且朱氏既解「良」字，且親見《韓詩外傳》文，而註《論語》又自相矛盾，何也？

見善如不及

真知善惡而誠好惡之。善、不善不着人，就自己身上理欲說。

明曰見善、見不善，而改見作知，且曰真知，已悖誕矣。然且謂己之善惡，則未有己善而如不及者，學未得于己，故可曰如不及，此不及誰也？孔安國謂探湯喻藥疾，邢疏謂如試熱湯，大抵如不及喻恐遠，如探湯喻恐近，若在己身，則遠近兩喻俱不通矣。如謂「見善」無「人」字，則「見賢思齊」焉有「人」字乎？

不得乎親

得者，曲爲承順以得其心之悦而已。順則有以諭之于道，心與之一，而未始有違，尤人所難也。

不得是不相能，如虐子、殺子類，順則悦之矣。故毛晃《增韻》以順訓和悦，即下文「底豫」所謂底致悦豫是也。朱註以得爲悦，以順爲諭親于道，不惟「順」字添出諭道支離，將下文「底豫」亦必添「烝乂允若」諸語，大無理矣。《孝經》「以敬事長則順」，《毛詩》

「克順克比，比于文王」，敬長固難諭道，幾見文王可諭以道者？且本文明云「舜盡事親之道而瞽瞍底豫」，則悦親之由全在舜自盡其道，與《中庸》「順乎親有道」正同。乃欲使親盡道，則舜之盡道，與《中庸》「順親有道」諸「道」字皆繆亂矣。況諭道何易？順親必諭道，天下尚復有順子乎？

四書改錯十六

蕭山毛奇齡字老晴，又大可。稿

自造典禮錯

與其媚于奧寧媚于竈

凡祭五祀者，先設主而祭于其所，然後迎尸而祭于奥。如祀竈，則設于竈陘，祭畢而更設饌于奧，以迎尸也。朱氏曰：「陘是竈門外平正可頓柴處。陘非可做好安排，故必祭于奧，以成禮也。五祀皆然。」

此直自造禮文者。古家不祭神，惟始死喪奠及祔廟返主之祭，則祭于家，此是凶禮。五祀雖室神，俗名家神，然並無祭其所者。《周官・宫正》「祭社稷、七祀于宫中」，所云宫者，是宫城之宫，合朝廟一區爲言，故左祖右社皆在其中，否則王宫祭社稷，是亂禮也。況奥爲家之正室，係主人、主婦寢處之地，天下無男女衾袵首趾狼藉之所而可迎尸入祭者。錯矣！

《禮》文云「五祀皆祭于廟」，一語斷定，然後設主迎尸各有所在。大抵祭户設主在廟室户西，祭中霤設主在廟室牖下，祭門在廟門外左樞，祭行在廟門外之西，皆不祭其所。而至于竈，則在廟門外之東，以平日祭廟時凡鼎鑊庖湢皆設廟門外東首，故就此祭之。若迎尸，則祭户、中霤皆在廟室之奥，而祭竈與門、與行，則皆在廟門外西室之奥。是祭竈之奥不惟非家奥，即廟奥亦並非正室。此又與朱氏所云「設饌于奥」、「奥有常尊」之奥截然不同。

《禮》註有「設主竈陘」語，此「陘」字正指廟門之竈言。凡土路以窄稜而臨絶坎，即謂之陘。故晉有井陘，謂交加如井；魯有海陘，謂臨巨壑如海。總是隘道。今廟門之竈，但築土作稜四起而坎其中，于以架鑊而烹牲，謂之竈陘。此惟廟竈有之，而家竈無有。乃曰「陘是竈門外平正可頓柴處」，是以最崎嶇者而反稱平正，以竈陘上設主而反曰竈門外。既已亂解，然且曰「陘非可做好安排」，故必祭于奥而後成禮。夫既云平正，亦可做好安排矣。且陘但設主，不設几筵，原無安排，何必做好？又且設主、迎尸，兩地兩禮，凡祭皆然。乃云不能做好安排，故又還奥以成禮。是于凡祭之祭法一概併錯，其謂之何！

張文彬曰：孔安國謂奥在内以喻近臣，竈則家之所有事者，以喻執政。此但指一家房室位次爲説，並不指祭言。不然，門西之奥安所用媚？且門、行與竈同祭門西，何以門、行都不媚，而獨媚竈？總是錯，總是無理。

徹

（《論語》註）徹，通也，均也。通力合作，計畝均收。

（《孟子》註）耕則通力而作，收則計畝而分。

此自造典文之最錯者。《周官·匠人》註與《孟子》郊遂通貢、都鄙通助，正是徹法。朱註于《論語》、《孟子》兩註堅執「通力合作」、「計畝均分」八字，似乎從來典制原有此文。及或疑而問，而朱氏乃云曾記洛陽議中如是，故以意推之，則直杜撰矣。周都鄙用助，便是助法。《左傳》「穀出不過籍」、《公

羊》「什一而籍」，籍即助也。若《穀梁》，則並云「私田稼不善則非吏，公田稼不善則非民」，未有合作而尚辨公私、均收而猶較禾稼之善不善者。況省耕、省斂顯有明文，使通力計畝，則耕何不足？收何不給？春秋補助皆屬誕妄。又其大者，井田與封建相表裏，《孟子》所云「分田制禄」同一規畫，乃《王制》、《孟子》皆以上農、中農、下農及上次、中次農分作五等，爲官師大小、卿大夫受禄厚薄之準。而一合作，則上、中、下何別？一均收，則食九、食八、食七六五何所分辨？將士禄無所憑，官師、庶人之禄無所考。自此言出，而害井法，害班禄之制，即《王制》、《周官》、《孟子》諸書俱可廢絶。洛陽有議論，亦奈之何！

張文彬曰：何休《春秋》註井田三品，凡一歲墾、二歲墾、三歲墾者，必「三年一換主易居」，《漢志》亦云「三年更耕之」，是換主更耕，正通、徹之法。若曰合作，則九勤而合三惰于其中，可能通乎？

遠宗曰：「徹」字祇三義：一通徹之徹，周制徹法、漢制徹侯是也；一道徹之徹，《詩》「天命不徹」，毛傳以徹爲道，《爾雅》以不徹爲不道是也；一徹去之徹，《論語》「以《雍》徹」、《孟子》「酒肉將徹」是也。然並無訓均者。今以造徹法而並造一均徹之訓以實其説，字學併壞矣。

又曰：宋人每以杜造語爲常談，其害已久，惟先生能正之。嘗在飲次，客有稱人優劣爲瑜、亮者，先生曰：「十亮何能敵一瑜？而反顛倒之。且生瑜、生亮係小説家無賴語，君子勿道也。」後門人有以起衰八代爲詞者，先生曰：「冤哉！無稽之談，人人誦之而恬不知怪。周、秦以後，惟

漢文爲獨盛，毋論遷、固二人擅絶百代，即晁錯、賈誼、董仲舒輩，韓愈能過之乎？」四座驚嘆。今儒者説出，而其錮蔽胸腹、淪浹肌髓者，何止起衰、瑜亮二語。嗟乎！可悲已。

正　名

出公不父其父而禰其祖，故孔子以正名爲先。

「不父其父而禰其祖」，亦自造典文而又錯者。《國語》「工史書世，宗祝序昭穆」，謂生族世系與廟次倫序不同，廟次列四親之名而不拘四親，必承君統者始入之。故《儀禮》有孫爲祖後、曾孫爲曾祖後之文，謂無子繼孫、無孫而繼曾孫者，此正孫禰祖、曾孫禰曾祖一大典禮，故太甲繼湯、周桓王繼平王皆是禰祖。至夫子作《春秋》，且有特書「躋僖」，以兄不禰弟爲逆祀者。況「不父其父」，則尤爲不知典禮之言。從來禰祖者亦仍父父，新廟稱禰廟不稱父廟，正恐倫次偶乖，難于稱祝，故但以禰混名之。禰者，昵也，猶親昵焉耳。若父祖之稱，則一定不改。太甲禰湯，而《商書》稱「祇見厥祖」；周桓禰平，而《國風·何彼襛矣》以桓妹下嫁稱「平王之孫」，豈有太甲不父太丁、周桓不父太子洩父者？況蒯聵襲國，旋即被弑，而輒承二叔之後，依然奉聵而禰之，謚爲莊公。則禰祖固無礙，禰祖非不父父，而出公則尤不禰祖而父父者。乃特造此八字，以立正名之案，豈可爲訓？馬融曰：「正名者，正百事之名。」《祭法》「黄帝正名」，其原出于禮官，在春秋以還，早有七名家論爲政之要，故夫子亦及之。

王錫曰：春秋、戰國間有名家，書「名

家者流」，以鄧析、尹文子、鬻子、荀卿輩皆言之，實爲政要法。且或藉此一正拒父之名，以雪其枉，亦未可知。若正分，則止一宗祝有司事，於爲政何與焉！

子見南子

古者仕于其國，有見其小君之禮。

古並無此禮。遍考諸禮文及漢、晉、唐儒諸言禮者，亦並無此説，驚怪甚久。及觀《大全》載朱氏《或問》，竟自言「是於禮無所見」，則明白杜撰矣。然且曰：「穀梁子以爲大夫不見其夫人，而何休獨有郊迎、執贄之説，不知何所考也。」按此是莊廿四年，哀姜始至，大夫宗婦入覿之《傳》，係初迎夫人，大夫宗婦行覿至禮，與見禮無涉。士有相見禮，而諸侯、大夫見禮則絶無可考。又且宗婦覿至，大夫不覿至，諸儒聚訟，三傳尚不合。今以覿禮爲見禮，以大夫之婦入覿爲大夫入覿，則覿禮、見禮總亂矣。乃又曰：「《記》云：『陽侯殺繆侯而竊其夫人，故大饗廢夫人之禮。』疑大夫見夫人之禮亦已久矣，靈公南子特舉行耳。」是又以饗禮爲見禮，以諸侯禮爲大夫禮，且以諸侯之同姓爲異姓仕于其國之禮。既自言杜撰，而又多方解説，致衛靈夫婦自知非禮而卑詞以乞見者，亦且曰衛靈南子舉行饗禮，是解一見禮，而使覿禮、饗禮一齊謬亂，何苦爲此！考古無男女相見之禮，惟祭則主婦獻尸，尸酢主婦，謂之交爵，非祭則否。故《坊記》云：「非祭，男女不交爵。」且交爵亦並非相見。即助祭，卿大夫亦並不因此妄行見禮。若夫人初至，則娶婦、迎婦大夫職掌，然亦不見。即至日行覿禮，大夫之婦名宗婦捧贄入覿，而大夫終不

與。《春秋經》稱「大夫宗婦覿用幣」，謂大夫之宗婦以覿禮入，非謂大夫亦同入也。至諸侯大饗，夫人出行祼獻禮，亦同姓諸侯有之，異姓即否。故《禮正義》謂王饗諸侯及諸侯自相饗，必同姓則后夫人親獻，異姓則使人攝獻。自繆侯、陽侯以同姓而遭此變後，凡同姓亦攝獻。是男女無相見禮，無覿禮，衹有交爵、饗獻二禮，而既則交爵存而饗獻亦廢。古禮雖盡亡，亦尚有影響，可舉似者，豈可造一禮而使他禮皆大錯如此！

張文楚曰：陽侯、繆侯無考。若饗禮，則《周禮・内宰》職「凡賓客之祼獻瑶爵皆贊」註，謂王同姓入覲，王以爵鬯禮之，后以瑶爵亞獻，正其事也。若《宗伯》職云「大賓客則攝而載祼」，指異姓言。

張文醶曰：《史記》南子使告孔子，謂：「四方君子不辱，欲與寡君爲兄弟者，必見寡小君。」此與儀封人請見何異？正以無典禮可引據也，有則據禮以要之，子路、夫子俱無辭矣。至大夫覿幣，惟何休、杜預皆有是説，孔仲達即非之，謂禮無此文。況《穀梁傳》原云大夫不見其夫人，後世儒説又何如傳文之足據乎？

仕者世禄

先王之世，仕者之子孫皆教之，教而成材則官之。如不足用，亦使之不失其禄。

此亦自爲典文者。夫教而後官，官而後禄，此《周官》論秀之法，而以解世禄，妄矣！舊註引古文云：「賢者子孫必有土地。」謂世有采地，即其人致仕，與其子未仕以前，皆得食采地，不另予奪，如《周官》副田、禄仕田之類。説見「官師」條。

揖讓而升下而飲

「揖讓而升」者，大射之禮，耦進三揖而後升堂也。「下而飲」者，射畢揖降，以俟衆耦皆降，勝者乃揖不勝者升，取觶立飲也。

此亦自造禮文。既云大射禮，則《儀禮》見在，乃其所引者，不特非大射本禮，即鄉射、賓射、燕射諸旁通禮亦一字不合，則直混沌書矣。按「揖讓」七字，在《論語》、《射義》兩經俱載之，俱是孔子之言。其所云揖讓，並非三揖升堂也。天子與外諸侯凡射必三侯三耦，耦必二人，先以上耦行揖進禮，必西向一揖出，次又揖，然後當階、及階、升階、當物、以丹畫十字爲射者所立之限。及物連作五揖，凡七揖，而後升射，並未嘗有三揖文也。若揖讓而下，則明云射畢北向揖，而後如升儀以降，且又下階而揖次耦之升者，並不止七揖，而註並不及，則于揖讓而下一節何解？至于升飲一節，亦明云司射命設豐，司宫命奠觶，別有小射正一官，專命不勝者升飲，名曰作飲，又名飲射爵。其在勝者、不勝者，一如升射之儀。至升階以後，則勝者且避右以讓之，使不勝者得自取觶于豐上，此其揖讓爲何如者。而乃謂勝者揖不勝者升，則將使勝者倖倖然邀飲罰爵，特揖升以逼辱之。是禮本不争，《論語》亦正云「無争」，而解者反造禮以使之争。可乎？不可乎？

文輝曰：《大全》載升飲之時，勝者袒決張弓，不勝者襲衣脱決、弛弓執弣，此非揖讓之節，原不必及。至「勝者乃揖不勝者升」，亦自知難通，乃曰或以「勝者乃揖」句，或以「勝者乃揖不勝者」微讀，一如王肅、鄭玄較《論語》句讀者，説經掃地矣。

張文楚曰：一耦必二人，左名上射，右名下射。升階時，必上射先一等避左，下射後一等避右，此讓也。下階亦然。註並失「讓」字。

五畝之宅

一夫所受，二畝半在田，二畝半在邑。

此自造典文，祇檃括趙註爲言，而邑註不明。凡附會註説者，皆以國邑當之，以趙註有「各入保城」語也。按邑，里也，《漢志》稱「在邑曰里」，此在國與鄉均有之。若是國邑，則百里之國約有萬井，其所爲城不過五五二十五里耳，然且宮城廟市去三之一，乃欲使萬井八萬家之里居並入其內，能容之乎？況國賴封守，未有敵國不至城下，而先棄縣梢都疆于不問，而僅守國城者。是亂政也。考《管子》内政，四民勿雜處，田野之民不入國都。韋昭謂：「周制，城郭之域，士、工、商而已，農不與焉。」此所云「邑」，但是公邑、家邑、丘邑、都邑類，凡井之隸于鄉州閭黨者，中自有邑居，非國邑也。若入保之説，則斷斷無之。俗儒引《詩》，以「上入執宮功」謬當「入保」。夫執功，執官役耳。以執官役之人，引作《春秋》「秋，戰郎，禺人入保」之「保」，豈可爲據！

抄變詞例錯

巧言令色鮮矣仁

專言鮮，則絶無可知。人欲肆，而本心之德亡矣。或問：「夫子言鮮仁，程子直言非仁，何也？」曰：「程子恐讀

者不察，或于巧令中求少許之仁，是以直斷以不仁，所以解害辭之惑也。」

如是則夫子是言本已害辭，而讀者惑之，故程子直變鮮仁爲不仁，以解其惑。殊不知夫子他日更有「巧言令色，左丘明耻之」之語，其絶之未嘗少寬。特仁之有無，須有分寸。巧言原不是險詖、狡譎、誣罔、抄變、陰陽、二三諸習弊，其言甚好而色甚善，不過從言、色上做工夫，猶好言自口、色莊者乎已耳，未嘗絶天良也。且人不知學，亦當讀書。《表記》「辭欲巧」，《毛詩》「令儀令色」，則巧、令原是「善」字。故《左傳》師曠善諫，叔向引《詩》「巧言如流」以頌之。夫以善諫之人而目爲巧言，向使果屬不仁，則師子野頗知書，將必拂衣而起矣。《毛詩》、《禮記》、《左傳》非肆欲之書，師子野、叔向非亡心德之士，三經所載並不害辭，乃以《論語》開卷第二條而言之不檢，遂有流弊，則將置夫子何地！予所爲讀四書而每憤然也。

文輝曰：「堂堂乎張也，難與並爲仁矣。」堂堂即令色。難並爲仁，則正是鮮意。未聞子張絶無仁者。

朱樟曰：鮮，《爾雅》訓罕、訓寡、訓少，並不訓無，況絶無乎？且專言，祇言也，祇言鮮，則尚有可知。今欲補救聖人，而先自坐以訓詁之流弊，誰補救之？

「信近於義言可復也」六句

言約信而合其宜，則言必可踐矣。致恭而中其節，則能遠耻辱矣。否則，因仍苟且之間，將有不勝其自失之悔者矣。

此故抄變其句例而大旨俱乖錯者。本文大旨，祇重信、恭，因上句開指，下句申明，

若曰：信則近義，以其言可復也；恭則近禮，以其遠恥辱也；因則不失親，以其亦可宗也。從無異解。《集註》忽從而抄變之，劇輕信、恭，因而轉重義、禮與親。謂約信必近義，而後言可復。則以字論之，信者誠也，諒也，踐言也，從來字書並無以約信解信者。《曲禮》「約信曰誓」，謂要約而主于信則謂之誓，若約信而又曰信，出自何書？且信是信，不是約也。以句論之，則信必近義而後言可復，當用「矣」字，不當用「也」字。矣是承煞詞，也是申煞詞，也、矣不相借也。況以文義論，則既曰信雖或不近義，而言亦可復，尾生未嘗不踐言也，此揆之字句與文義而無一當者。按經解以信、義並稱，曰信與義，而《表記》引子言，直曰「恭近禮，儉近仁，信近情」，明明以近義、近禮屬之恭、信。聖言有明證矣，何抄變爲！

張文檒曰：有子教人恭、信，因《集註》教人不徒恭、信，因便自相反。子服景伯謂若有陷失，寧近于恭，閔馬父猶非之，謂先聖王以恭相傳，豈有失道而猶近恭者。若信則从人从言，言而不信，不可爲人，故《增韻》以慤實、不疑、不差爽爲訓。因則《左傳》「德虐之行，因以爲常」，❶《詩》「因心則友」，毛傳因即是親。總是信必近義，恭必近禮，因必不失親，故有子教人如是。否則，反以此爲戒，大非旨矣。

又曰：信有以行信爲信者。越告繹于吴，使素忠爲信，謂之使信。漢律當乘傳者持尺五寸木爲信，謂之傳信。總行信

❶「左傳」，當爲「國語」之誤。按此下引文出自《國語》卷二十一。

也。又有以踐信爲信者。《左傳》「再宿爲信」，謂復留也；「信罪之有無」，謂覆劾也。總踐信也。若約信爲信，則從來無有。

蓋有之矣

人之氣質不同，故疑亦容或有此昏弱之甚，欲進而未能者，但我偶未之見耳。

只言我未見力不足者，縱曰有之，我只未見，此斷之又斷語。蓋《論語》是夫子口説，啓齒闔吻皆有起訖，如佛家語録然。今宋儒自敘講説，一傚佛氏語録，代以俚俗，獨于夫子口説如此明快，亦必抄變之，使支離掛搭，無可解説而後已。此何故也？舊註謂原有好仁惡不仁之人，固屬難通；若謂原有用力而力不足者，則于夫子「未見」一嘆顯相悖矣。況「偶未之見」，添一「偶」字，而改「也」字爲「耳」字，則于句例、文例無不抄變。以致講師傅會，謂此章嘆三不見，此用力而力不足，亦是用力於仁一等人，而惜此亦未見，所以可嘆。此則明反聖言，顯竄經文，未可回其初心，曲求解説，使夫子反覆開示苦衷悉付之詭隨已也。

吾與汝弗如也

與，許也。

與無作許解者。自此註一抄變，而宋人增「許」字一詁于毛晃韻中，字學已亂；況許汝弗如，語亦不安。漢包咸註「吾與汝俱不如也」，王充《論衡·問孔》篇亦曰「吾與汝俱

弗如也」，❶是依文作解，原自明白。況史亦有之。《魏志》夏侯淵字妙才，魏武下令曰：「淵虎步關右，所向無前。仲尼有言：吾與爾俱弗如也。」《後漢書》曹操祭橋玄文：「仲尼稱不如顏淵。」張昭註引《論語》「吾與汝俱不如也」。❷

張文檒曰：《論語》「吾與點也」、「子行三軍則誰與」、「與其進也」，皆黨與之與，謂相與也。與《毛詩》「不我與」、「必有與也」同。

士而懷居

居，謂意所便安處也。

此與「士志于道而恥惡衣惡食」、「君子食無求飽，居無求安」相爲表裏，故舊注：「士當志道，不當求安。若懷居，非士也。」直以求安解「居」字，謂身所居也。朱氏改作「意所便安處」，則意境開濶，隨意所到，盡皆私利，不止不足爲士矣。況「意所便安處」，則必以「處」字釋「居」字矣，乃大文祗「居」字，而添「便安」二字于「居」字之上。若便安是居，則便安既居，處又居乎？蓋「居」字只作處解，《孝經》「仲尼居」，皆單以「居」一字作身之所處爲言，是以《禮記》答問皆曰「居，吾語女」，即《儒行》「起居」、《玉藻》「居士」、《毛詩》「職思其居」，亦皆止「居」一字而無異解。若借用他所，則惟心有之，如《論語》「居之無倦」、《孟子》「居之安」類，特士不當懷心耳。至于意，則不居矣，且意亦何可懷也？

❶ 「問孔」，原誤作「孔問」，據《論衡》改。
❷ 「張昭」，當爲「劉昭」之誤，此引文見劉昭《後漢書注》。

能行五者於天下爲仁矣

於天下，言無適而不然，猶所謂「雖之夷狄，不可棄」者。五者之目，蓋因子張所不足而言。

於天下，是行于天下，本句有「行」字。若云無適不然，比之「雖之夷狄，不可棄」，是持守工夫，與行何涉？且得衆、民任、有功、使人，正「行」字明註，而曰無適不然，則于「恭」、「寬」五句全背謬矣。不知此仁是治天下之仁，故以五者爲仁之作用，即以不侮、得衆爲行仁于天下之效驗，原是泛論，並非以子張所不足而告以此。觀後篇子張問從政，直以治天下大經大法，舉堯、湯、文、武帝王所相傳者而盡告之，必非子張所不足可知也。後「堯曰」章亦有「寬則得衆」四句，此必古有此成語，而引之爲子張告者。謂「張所不足」，實无妄苛刻之言。

故君子以人治人

即以其人之道還治其人之身。

明有兩「人」字，必添一「其」字，並添一「之道」、「之身」字，解作一人，則與上文兩「柯」、下文一「己」一「人」俱不合。從來以暴易暴，所暴非即所易者；以敵攻敵，所敵非即所攻者。特君子忠恕，衹以自治，並不治人，而治人在其中，故曰慥慥，曰不遠。若以柯伐柯，終是兩柯；以人治人，終是兩人。雖伐柯之則，欲其改物；修道之教，欲其改行。然改而已耳，未謂不遠也。

邵國麟曰：《禮記·冠義》：「孝悌忠順之行立，而後可以爲人。可以爲人，而後可以治人。」是以人之人即屬君子之身，

下文施諸己之己也；孝悌忠順之行即屬君子之道，下文子臣弟友之行也。特《冠義》重爲人，《中庸》重自治耳。若併作一人，則繆戾矣。

民可使由之

民可使之由于理之當然，而不能使之知其所以然。聖人設教，非不欲家喻而户曉也，然不能使之知，但能使之由耳。若曰聖人不使民知，則是後世朝四暮三之術矣。

聖言「可使」、「不可使」，而註又以「能使」、「不能使」抄變之。夫能與可，非通字也。可與不可，我得主之，此其權操之自上，故夫子言此勉有位者。若能與不能，則但任自然，聖言反多事矣。且使由、使知，當有著落。由者行也，謂行事也。知則知此所行之事之義也。今曰由理之當然，不能知其所以然，則是由是理，知亦是理，吾不知理是何物，且不知上之使行理者作何如使法。不特民不能以理行，實未聞唐、虞、夏、商、周有使民行理者。此大荒唐也！夫此一「民」字，除學宫俊秀及士官師外，即《周官》九職任民之民，其事即九職任事之事。如三農、園圃、百工、商賈以及虞衡、藪牧、嬪婦、臣妾、閒民皆民也；三農生九穀，園圃毓草木，百工飭八材，商賈通貨賄，皆事也。使之者，則但使播種藝植，而不告之以因天因地之情；但使飭化阜通，而不更導之以審曲面勢、懋遷化居之意。以祇使行事，未嘗使知義也。即或事可通教，如以十二施教佐十二職事之所未備，然亦只教以行事，而不教以義。如教祀事者，祇使教祀典，而鬼神之通不教焉；教昏事者，祇使教昏儀，而陰陽之合不教焉。何則？一使知義，則行不終行，教不終教，

始必以論説緩行，既而以疑臆礙行，萬或錯誤、或遷變，則不惟不知，而終于不行。是上之不使民知，豈欲愚黔首哉？豈朝四暮三哉？實揆之于民而有不可也。

斯民也三代之所以直道而行也

言吾之所以無所毁譽者，蓋以此民即三代之時所以善其善、惡其惡而無所私曲之民，故我今亦不得而枉其是非之公也。

本謂三代之所以直道而行，在無毁譽之故，今反曰吾之無毁譽在三代直道而行之故，則所以反悖矣。且「三代之所以」何解？本文止一「所以」字，何以抄變其語，又增出「吾之所以無毁譽」兩「所以」字？從來「所以」不接「所以」字。《中庸》「所以行之者三」上，不得添「天下所以達道五」；《孟子》「古之人所以大過人者」下，不得接「所以善推其所爲」。此易曉也。乃《大全》載朱氏註，此時其徒王柏親見朱氏改討註文直至通夜，謂此句難得簡潔，然宜挑出直道獨解，而後及句意，若曰：直道而行，善善、惡惡無所私曲也。吾之於民所以無毁譽者，蓋以此民即三代之時所用以直道而行之民，故我今亦不得而枉其是非之實云云。則又以「所以」二字獨屬上無毁譽句，而于本文之「所以」反增一「用」字，曰「所用以」，至今講師皆遵之。夫用即以也，天下有「所以以」而可以成句者乎？且自云難簡潔，而其支離繚繞、抄變添補，至於如此！即本文止一「民」字，而「直道而行」下，又須添「之民」二字。夫毁譽在我不在民也，若以民故，則毋論春秋之民已非直道，即夏、殷迄周一治一亂，不必皆直道行也。直則無毁譽，不直則毁譽，將毋桀、紂

之民當毀譽耶？

此言舉錯之當公也。包咸曰：「凡有所譽，輒試以事。」馬融曰：「用人如此，無所阿私，所以直道而行。」何等簡潔！ 蓋斯民雖殊，自夏、商以來並鮮委曲，其所以何也？曰：好惡審也。

後漢永平間，詔下公卿大夫議郡國貢舉，有云夫人才少能相兼，「忠孝之人，持心近厚；鍛鍊之吏，持心近薄。三代之所以直道而行者，在磨之之故也」。磨即試也，此舊來「所以」之解皆一轍也。

若此毀譽作用人解，亦從來如是。後漢谷永薦薛宣疏，以宣爲御史中丞舉錯皆當，「如有所譽，其有所試」。劉昭註《韋彪傳》曰：「彪引『直道而行』者，言古之用賢皆磨厲選舉，然後用之。」謂必試而後用也，且亦見直道而行，其所以在磨試同意。

「君子戒慎乎其所不睹」合下節

戒懼是静存，慎獨是動察工夫。

《大學》誠意、《中庸》率性，皆以慎獨爲入手工夫，並無二學。戒慎恐懼，只是慎；不睹不聞，只是獨；隱微動静，總只一串。稍爲分析，即破碎支離，無下手處矣。乃抄變其文，巧作比配，自戒懼慎獨、隱見微顯、大本達道、中和位育，無不以動静、存察分配到底，未逢王畊野先生而先造八比，是亦經學一大變事。其後知、仁、勇，天道、人道分配極多，不能具載，觀者以類推之。

「或生而知之」節

以其等而言，則生知、安行者知也，學知、利行者仁也，

困知、勉行者勇也。以其分而言，則所以知者知也，所以行者仁也，所以至于知之成功而一者勇也。

知、仁、勇三者，不過「知」、「行」二字爲功夫要領，何必支離破碎至于如此！幼時在塾中，聞先教諭兄講「哀公」章而疑之，進詢曰：「生知爲知，學知爲仁，困知爲勇，未能釋然。若謂『及其知之，一也』、『及其成功，一也』爲勇，則疑倍生矣。此是何解？果理道如是耶？抑工夫如是耶？抑亦文字語氣如是耶？」一坐嘿然無以應。

《四書郢説》曰：此告哀公文也。人臣告君，當使君可曉，如此文。夫子方欲勉公以困知勉行，故特告之曰：「及其知之，一也。」「及其成功，一也。」其決捷抖擻見言詞間。乃語畢，須更端曰：「臣適所言知一、成功一二語，是説勇。」則索然矣。在當日告君時，必無此語例；在門弟子傳述時，亦必無此書例；在《中庸》，則必無此義例。何故有此！

「是故君子尊德性而道問學」節

尊德性，所以存心而極乎道體之大也。道問學，所以致知而盡乎道體之細也。致廣大、極高明、温故、敦厚，則皆存心之屬也。盡精微、道中庸、知新、崇禮，則皆致知之屬也。《大全》四句上截只存心，下截盡精微、知新屬知，道中庸、存禮屬行。

此節最駤駮，從來莫解。《章句》以「尊德性」承「洋洋」言，謂尊天德也；「道問學」承「優優」言，謂行禮教也。則下四句分承，或以廣大、高明、故、厚推發育之原，精微、中庸、新與禮循經曲之數，亦頗相近。不知何故，又造出「存心致知」四字，鑿鑿分配，以抄變本文。毋論廣大、高明與存心、慎獨、不睹不聞不甚合，

天下豈有道中庸與崇禮而可言致知者？此指白爲黑，五色不自言而人之兩目必不可掩，雖另造《或問》，多方解説以曲護之，不得也。乃附和之徒亦知無理，又巧爲作説，于存心、致知兩截中謂上截已矣，下截則又分知、行，使道中庸、崇禮可別屬之行，以稍免致知不通之誚。則既經橫截，又復直劈，上下四旁已比之九衢八闥，而且直劈之中又分各截，雖公輸巧匠必不能操割。而以此爲聖學入德之方，冤哉！不亦難乎？

誠則明矣明則誠矣

誠則無不明矣，明則可以至于誠矣。

此承子言誠者、誠之者，而合人于天，合教于性，合困知勉行以進于一誠，惟恐稍露參問，使誠與誠之啓低仰之漸。故此兩「則」字，與子言「及其知之，一也」、「成功，一也」兩「一」字刻切肯綮，前後照應。而乃故爲抄變以分別之，曰明可至于誠，則夫子諄諄告誠與子思切切提掇處，總蕩然矣。況本文同字，同助，同語氣，而可任意低仰，豈文例果不足憑耶？何也！

夫志至焉氣次焉

故志固爲至極，而氣即次之。小註：志是第一件，氣是第二件。

此亦抄變之無理者。至是終極之名，所謂到也。若一等，則始事矣。況此「次」字亦不是次第之次，志、氣何容分等第？毛傳「主人入次」，《周禮》宫正掌次，言次舍也。志之所到，而氣即隨之而舍止焉，則同功一體，不容兩事，故有既曰、又曰之辨。否則，

第一過了，自該第二，其于「既」、「又」二字亦説不通。且至此曰至焉，次此曰次焉，兩「焉」字是兩相應詞。若是等第，則宜加「也」字，如生知上也，學知次也，作煞上詞，未有以第一、第二作呼應者。假曰生而知之上焉，世有不譁然而起者乎？

學問之道無他求其放心而已矣

學問之事，固非一端，然其道則在于求其放心而已。蓋能如是，則志氣清明，義理昭著，而有以上達；不然，則昏昧放逸，雖曰從事于學，而終不能有所發明矣。

據此，則求放心但爲學問而設。其曰「義理昭著」，謂必存心則學問義理始昭著也。曰「有所發明」，必存心始學問可發明也。是孟子一生只在求放心，而註者抄變其詞，謂必著義理；孟子一生只存心養性，而註者抄變其詞，謂必發明學問，是背馳也。此不過因改《大學》格物爲窮致物理，以學問加之正心誠意之先，因之凡求放心、凡盡心知性俱顛倒抄變，名爲補救而實所以曲護己意。故解此節甚鶻突，一似求放心所以學問，一似求放心又須學問，因又曰上有「學問」二字，不只是求放心便休。殊不知孟子歷言「盡其心」、「存其心」、「放其良心」、「陷溺其心」，豈無仁義之心，心之所同然？心不若人，人心亦皆有害，其言心不一，並不曾有「學問」二字。況此求放心，明指仁心從仁人心也來，仁人心也，然後接放其心而不知求，又接有放心而不知求，然後又接學問無他，求放心而已。是此心即仁心，求放心即求此仁心，與志氣清明、下學上達何涉？況昭著義理，發明學問，則直忘却前文，自爲作説，宜其引經據禮，皆祇見一句而于前後文

全不曉也。但四書正義什伯于此，而此且不及，第以故變詞例言之。凡經文「而已矣」，皆煞指之詞，謂祇在此也；今反曰不止放心須在「學問」二字上，則毋論他經，即《孟子》「堯、舜之道，孝弟而已矣」、「道二，仁與不仁而已矣」，謂孝弟須堯、舜，仁不仁須道二，則人必笑之。況有「無他」字，如「古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣」，可曰善推所爲須大過人乎？

盡其心者知其性也

盡心則知至之謂，知性則物格之謂。首節知之盡即知也，次節仁之至即行也，末節殀壽不貳承知天言，修身俟死承事天言。

此抄變之最甚者。以盡訓知，非字法；盡心者由于知性也，非句法；以末三句分配上六句，亦非章法。《大易》「盡性」、《中庸》「能盡其性」，俱非知也，即《孟子》「盡心耳矣」，盡心力而爲之，非知心也。況謂知性是物格，則性即物矣，尤屬無理。總因改《大學》格物而意不自安，必多方拗曲以伸己意。實則知性是格物，不特《大學》無此説，《孟子》無此説，凡古昔聖賢俱無此説。大抵心、性、天一串，心由于性，生心之謂性是也；性由于天，天命之謂性是也。然是溯而得之，非逆而出之也。蓋盡心之量而無所闕，則便知心所自來與性所從出，一氣俱到，此誠而明者。至存心養性是一學問人，故曰事天，言從事乎此也。若修身俟死，則困勉終身，使不殞耳。此實孔、孟論學層次，如生知、學知、困知及生安、學利、困勉等，並非兩頭一脚，分承拆配，如朱子註《中庸》法。蓋聖賢

口語，經書文例，俱未嘗有時文配搭在脣齒中也。讀者詳之！

殀壽不貳，即修身俟死。謂修身之至，不以殀壽貳其修也，與知天何涉？

四書改錯十七

蕭山毛奇齡字大可，又老晴。稿

添補經文錯

賢賢易色

賢人之賢，而易其好色之心。

祇一「色」字，必添「好」字，已過矣。況好色安可易？又必添「好色之心」。然此是誰之心？又必添「其好色之心」。則以一字而添如許字，天下必無此文理。又且經中多「色」字，萬一「其次辟色」亦曰吾辟其好色之心，將何辨正？不知易色有二義：一作改易之易，音翼，則色是顏色，謂改容而禮之，舊註云「變易顏色」是也；一作輕易之易，音異，則色是女色，謂尊賢則輕女色。李尋論天象，有云「少微在前，女宮在後。賢賢易色，取法于此」，顏師古所謂「尊上賢人，輕略于色」是也。

無違

無違，謂不悖于理。

此無違正對「孝」字，即《論語》「幾諫」章所云「不違」，《中庸》「哀公」章所云「順親」者，此下原不得添補一字。乃以恐涉從親之令，預添「于理」二字于其下，則理即禮也，理者義之則，禮者事之則也。既曰不違于理，則其説已明，何必又向樊遲補出「禮」字？況理與禮同音，既曰不違理，又曰不違禮，將

必自辨曰：我前所言者，是玉傍之理；今所言者，是示傍之禮。豈非多事？

朱樟曰：孟僖子病不能相禮，使懿子學禮夫子，則從親爲孝，正與下「禮」字相合，祇未經明言。則不改父臣與改父政，未知所從在何等耳。若謂無違非從親，便是錯解，況可添字！

吾必謂之學矣

吾必謂之已學矣。

惟未學，故斷謂之學。今添一「已」字，則于「未學」句何解？豈有冤誣之者而以此救正之耶！且已學已耳，何必曰必？未學須斷，已學不須斷也。又且本文既乖，其于已說亦一往矛盾。苟非生質之美，必其務學之至，猶兩下卜度；若已學，則生質之美又冤誣矣。添補之䮞駁如此。

大學之道

大學者，大人之學也。

大學，學之大者。《漢書》、《大戴禮》皆云大學習大藝，小學習小藝，而賈誼《新書》引《容經》云：「大學踐大節，業大道；小學踐小節，業小道。」總是一義。朱氏改《大學》，補格物窮理爲學者始事，而時多譏之，因心不自安，乃作答胡廣仲諸人書，自爲辨說，且造《小學》一書，以爲古人涵養主敬皆在小學中，故入大學後便可格物窮理。因目小學爲小子之學，而于大學則添一「人」字，曰「大人之學」。然終不能解說。及或問「大人」二字，但曰對小子之學而言，亦並不言此何等大人也。明儒薛應旂爲兩浙提學副使，以

「大學之道」試諸生。諸生有以三達尊對者，應旂斥之。其人曰：「大人之學，朱氏《章句》也。大人舍德、位與齒，有他義乎？」應旂曰：「不然。吾亦知《章句》添此『人』字，然此字有添不得者。假以德耶，則何以處小學？大學是大人，得毋小學是小人乎？若云以位，則自天子以至于庶人，本文何解？如以齒，吾未聞長年、高年而稱爲大人者也。況十五甫成童，未成丁也，即高年亦未也。」其人慚而退。詳見《大學證文》諸書。《史》長翟大人與大人擁樹而驅，皆指長大言。

譬如北辰居其所而衆星拱之

爲政以德，則無爲而天下歸之，其象如此。程氏曰：「爲政以德，然後無爲。」

爲政以德，是以德爲政。「譬如」以下是比喻以德爲政之象，北辰比德，衆星比政，謂一德既立而庶政具舉。譬之天象，但樞機在我而鈞軸自運，所謂綱舉則目張，振裘則領挈，象有然也。乃添「無爲而天下歸之」一語，則是無爲而治之譬，驢頭馬嘴矣。魏文靖曰：「解經最患添設。」《論語》兩「譬如」緊頂上句，以上句正言未明，故加譬語。未有正言是一意，取譬又一意者。《集註》于「爲政」節、「孰先傳焉」節兩譬俱各自爲說，不知何解。四書有倒譬：「譬如爲山」、「譬如平地」，是止進之譬，倒譬也。有反譬：「譬若掘井」，是不掘井之譬，反譬也。若行遠自邇，登高自卑，持載覆幬，錯行代明，與此俱是正譬，而此尤正譬之最明快者，何可以添補爲抄變如此！

包註「德者無爲」，此漢儒攙和黃、老之

言。若何晏異學，本習老氏，故《晉書》耕籍詔早有「朕思與萬國，以無爲爲政」語。實當時文臣變亂儒説，大啓惠帝荒政及清譚虚無、神州陸沉之漸。今程、朱二氏援華山之教以參易聖經，宜其見此有冥契者。但聖道、聖學實不如是。本文明下一「爲」字，與無爲反。且《禮記》有哀公問爲政，孔子曰：「政者正也。君爲政，則百姓從政矣。君之所爲，百姓之所從也；君所不爲，百姓何從？」明曰必有爲，明曰必不可無爲，重呼叠喚。而註其書者必從而盡反之，可乎？不可！

詩　三　百

問：「思無邪，莫是作詩者發于性情之正否？」曰：「若《關雎》、《鹿鳴》，固是發于性情之正。若《桑中》、《溱洧》等詩，謂之性情之正，可乎？只是要讀《詩》者思無邪耳。」

朱氏既創淫詩説，必曲作回護，以爲詩不能無邪，惟讀者無邪耳，因之講章必加「讀」字于三百之上。不知自淫詩説行，在明代日講不進《國風》，謝文正著《學規》，不使少年先讀《毛詩》，是父不可以教子，師不可以訓弟，臣不可以進之君，尚謂其書可讀乎！且惟三百皆無邪，故曰蔽，蔽者蓋也，此如《世家》云三百皆弦歌，皆合禮義，皆可並《韶》、《武》，故統舉三百而祇以三字蓋之。若讀，則何計多寡，讀詩而已，其于一言、三百，于「蔽」字總屬不合。況經忌改補，果有「讀」字，則記三論者何難直出其字，如「誦《詩》三百」類，而必待宋人補之？

又況讀《詩》無邪，讀淫詩則必不能無邪。《桑中》、《鶉賁》皆刺淫詩，刺淫非淫，猶之刺暴非暴、刺亂非亂也，故可讀。若朱子

所改淫詩，皆君臣、朋友纏綿悱惻、刺心洞骨之語，一變作淫，則如嫪毐言淫事，從胇腸道出，魂魄俱動，焉得無邪？故宋元中子即黎立武。作《經論》，謂少讀箕子《麥秀歌》，惄焉流涕；稍長，讀《狡童》而淫心生焉，一若隣人之婦皆目挑而心招者；既久，讀小序，然後知《狡童》刺忽，爽然自失。蓋讀《詩》之全繫于説《詩》如此。今既已妄説，而又欲責讀者以無邪，是置身娼室，親聞咬聲，而使之正心，其爲大無理、大罪過莫甚于此。若淫詩之辨，詳見《白鷺洲説詩》卷。

遠宗曰：自淫詩説行而儒者力大，其徒王柏並欲廢三百，謂出于漢世閭巷浮薄之口，非舊本，其説竟載于《宋史·儒林傳》中。其後金履祥輩皆堅持其説，然總無證據。及明程敏政阿諂朱氏，乃謂《漢書·劉歆傳》云：「孝文皇帝，《詩》始萌芽；孝武皇帝，然後鄒、魯、梁、趙頗有《詩》。當此之時，人不能獨盡其經，或爲《雅》，或爲《頌》，相合而成。」信如此言，則三百篇非漢人僞書乎？乃考之《漢書》，敏政删改其文，于「《詩》始萌芽」下删「天下衆書」三十四字，「頗有《詩》」下則割其半句，以「頗有《詩》、《禮》、《春秋》先師，皆起于建元之間」一句，割「《禮》、《春秋》」下十一字，而獨存三字，天下有是引書法乎？然且爲《雅》爲《頌》，一人不能盡作僞，而多人輳合，將廢《國風》、廢《雅》、廢《頌》，廢《春秋傳》及三禮之引三百者，而且旁及史文皆遭改竄，稍有人心，亦當憪然抱不安矣。若《歆傳》本義，係歆責博士立傳説學官，並不指《詩》。詳見《經問》十五卷。

不知爲不知

況由此求之，又有可進于知之理乎！

不知是不知，知不知是知，明白了義。乃又添一語曰「由此求之，又有可進于知之理」，反首鼠矣。凡言必有要，惟子路强求不知，故子所告者，要在不强不知，不要在求知，此非可一打一搓挪者。稍一搓挪，則言失肯綮，聽者邅迴，不如不告之愈矣。況天下有不能求知者。《中庸》言道之至，「雖聖人亦有所不知」，求知則惑矣。大禹治水，未嘗知河源；周公闢六服，不必識西獒、講越雉也。至言學問，則有求在知、有求不在知者。辨菽麥而作食，此求在知者也；雖有嘉殽，不食不知其味，此求不在知者也。倘食未入口而强求知味，求亦何益？故不學不知道，學然後知不足，教然後知困。苟曉聖學，定不以夫子之言爲有弊矣，何添補爲？

事君數

事君，諫不行則當去。導友，善不納則當止。至於煩瀆，則言者輕、聽者厭矣。

數不是言，本文並無「言」字。舊註作速數解，即《祭義》「祭不欲數」、《曾子問》「不知已之遲數」，衹偪促煩瑣之意，子思所云「僕僕亟拜」、揚子所云「頻頻之黨」是也。先仲氏曰：「數有二義：一是煩數，如項羽示玦不應，又請舞劍類；一是細數，如宋宗手拈柳枝，止以方長不折類。本文甚明，添一『言』字，則換一解矣。此非抄變經文而何？」

繪事後素

後素，後於素也。

後素，謂素在後也。繪衣裳之事，先布青、赤、黄、黑四采，而白采在後，《虞書》十二章所云「以五采章施五色」者，其次第如此。故《考工》曰「繪畫之事後素功」，謂素功在後，正其註也。乃妄據《禮器》「白受采」以解《考工》，遂以後素爲後於素，後素功爲後於素功，總添一「於」字，而《論語》、《虞書》、《禮器》、《考工記》四書俱改變矣。詳見「禮樂」條。

我未之見也

但我偶未之見耳。

未見力不足，反復諄諄，上文起下，下文繳上，決言力無不足耳。添一「偶」字，則見力不足者是其常，而不見力不足者反其偶也。此非夫子之言也，錯也。

遠宗曰：道有力不足，仁無力不足。《中庸》中道而廢、文王望道未見，皆力道者，故夫子亦明明以力不足者一等告冉求。若力仁，則「仁，人心也」、「我欲仁，斯仁至矣」。力仁與力道安可不辨？

「知之者不如好之者」節

知而不能好，則是知之未至也。好而不及樂，則是好之未至也。

此又添出一層，使「知」、「好」、「樂」三字彼我勾連，無一步可進，正首鼠之最壞事者。知、好、樂，即知、行、得，行必先知，得必先

行，此爲學次第，不待言也。夫子亦惟恐一知便了，一行輒止，故兩以「不如」連作警惕。而乃又回護知行一語以補救之，則索然矣。向使知之可不行，行之可不得，則其言有漏，或須補救。實則至知不是行，至行不是得。譬之知味求食，然不食不知味，食本求飽，然方食不即飽，略作補救便是蛇足。況聖人立言自有輕重，縱使知、好不可少，亦不須補。夫子曰「吾不如回」，則回之不如夫子何待補言？昔縱横家有反言見意者曰：「吾固知貴不如賤，富不如貧，但不知死何如生耳！」則其言大謬，不惟補救，決當改正。然使其人曰「吾固知貴不如賤」，旋正曰「必須貴」，曰「富不如貧」，旋正曰「必須富」，則其人立言之意已掃盡無餘賸矣。是謬言尚不可添正一字，何況正言！

「人之過也各於其黨」節

黨，類也。君子嘗失於厚，小人嘗失於薄。君子過於愛，小人過於忍。於此觀之，則人之仁、不仁可知矣。

如此，則是人之黨，非過之黨矣。《國語》「上黨之國」註：「黨，所也。」此「黨」字亦當作所解，謂過之所也。如周公使管叔監殷，其受過之所在愛兄；孔子答昭公知禮，其受過之所在敬君；孫性私賦民錢，市衣進父，其受過之所在孝親。故曰：觀其過，而仁可知焉。乃添出「厚」、「薄」、「愛」、「忍」四字，已乖迕矣。然且直添「不仁」二字，而以仁、不仁對待立言，毋論本文無「知不仁」語，即學人解經，亦應知當時有解是經者。嘗考史稱陳仲弓外署非吏，爲本司受過，人謂即《論語》觀過知仁。劉宋張岱爲西曹掾，以母

年八十而違制去官，宋武稱爲「觀過可以知仁」。《漢・外戚傳》燕王上書，謂子路喪姊而不忍除服，即子曰觀過知仁。後漢吳祐稱嗇夫孫性以親故受汙辱名，可謂觀過知仁。則漢後行事，但以「知仁」引此經；若「知不仁」，則遍考無有也。且解經並應知他經之有與是經可證明者。《表記》：「與仁同功，其仁未可知也；與仁同過，然後其仁可知也。」是觀過知仁，他經顯然也。若知不仁，則未有也。

張文檒曰：過同于誤，原不必在薄、忍一邊，或過未必仁斯有之，若不仁，則惡矣。如驩兜薦共工，四岳薦鯀，同一大過。然驩兜非薄、忍，四岳非厚、愛，如此則於仁、不仁何與？故知知仁須觀過所也。吾浙康熙乙酉鄉試出是題，主司周桐埜先生于監臨擬程，大批愛、忍、厚、薄不宜入文字，若知不仁，即痛抑不録。是科所取多名士，硃墨文甲天下。聖世文治，必多應運而興者，此非其驗耶？

苟志於仁矣無惡也

苟志於仁，未必無過舉也，然爲惡則無矣。

此添一句最壞事。夫子言有分寸，豈不知裁志仁未必無過？然誘人之語須是如此，略一撓擾，便消阻矣。故知聖言無補救法也，乃四書諸註全作補救，其于補者之身分則擡高矣，如聖教何？先仲氏讀此註，嘗曰：「小註有曰：『此是君子小人分路，猶向東行人一心向東去，則無復有回轉向西之理，西行人亦然。』此説最確。然當其向東時，設有人曰：此向東去，未必不向西。則其人尚肯行否？是其人之終不向東行，從

此言始矣。」

仁與惡對待，仁惡即善惡，以仁者善之長也。聖學所分只是善惡，並無理欲對待語。理欲對待，起于《樂記》，爲西漢儒人之言，前古無是也。《大學》止至善，《中庸》明善，《孟子》道性善，惟《論語》以「仁」字代之，故特發此論，使仁惡對待，勢不兩立，有仁無惡，有惡無仁。而宋儒又恐其有過舉，添補一句。夫過即惡也，吾不知所云過舉者是何等舉法，舉在心？抑在事？一打一搓挪，究不明了。然且自知無理，又添補曰：「苟志仁，則雖有過差，不謂之惡。」又曰：「有心悖理爲惡，無心失理爲過。」則夫子祇「無惡」二字，何嘗有「有過無惡」四字？而添之又添，補之又補，救之又救，其不明聖言而支離乃爾。然則聖道與聖學不中絶耶！

唐虞之際於斯爲盛

惟唐、虞之際乃盛于此。

此與下「有婦人焉」二句決接不下，須增「降而夏、商皆不能及」八字，添補經文固已不合。且既貶周才，忽揚周德，周章難明。故註欲于「至德」節另作一章，亦疑其説有齟齬也。不知周德之至以才盛起之，謂有是盛才而猶不用以治亂，至武王始有之，非至德乎？此本翻覆見意，前後一串，故舊儒謂唐、虞兩代不如一周，此正解也。於斯爲盛，猶曰於斯爲美，於今爲烈，言今盛且烈也。若曰盛于周，則不特句例不合，必添出八字而後可接下句，于文例亦不合。且世有五數盛于十數者乎？是數亦不合。況前聖、後聖並無低仰。孟子定道統，既以禹與臯陶作

堯、湯見知之統，隨以太公望、散宜生作文王、孔子見知之統，豈有周、召、畢、散而忽與禹、稷、臯陶較升降、分優劣者？ 則于千聖相嬗大統亦謬亂不合，何苦爲此！

文猶質也質猶文也虎豹之鞹猶犬羊之鞹

言文質等耳，不可相無。若必盡去其文而獨存其質，則君子、小人無以辨矣。

祇「文質等耳」是本文，即「不可相無」四字已是添出，加之「若必盡去其文」以下二十字，始接「虎豹」句，天下無此添法矣。 舊註陡頂去文一問，曰：「若然，則文質不分，虎豹猶犬羊矣。」並不添出一字，何等直捷了快！ 即本文三「猶」字，亦一氣相承如連珠。此非廬山真面目耶？

爲之難

心常存，故事不苟；事不苟，故其言自有不得而易者，非强閉之而不出也。

此添補之最無理者。爲之難，言爲仁甚難也。之者，仁也。惟爲仁甚難，故言不得輕發也。今忽添「心常存」三字于「爲之難」上，則此「之」字是「事」字，大無理矣。且牛疑訒言非仁，而子告之以惟仁故訒言，則此爲之難正是仁，正是訒言之故。而乃反添一「事」字，謂爲事難是訒言之故；又添一「心」字，謂存心是爲事難之故。使斯謂之仁一問千頭萬緒，了不相應，天下有是問答乎？ 且何以極直捷痛快之文，而必使周章繆蔓至于如此？ 況既註四書，當識四書字。憲問仁，曰「可以爲難矣」，樊遲問仁，曰「仁者先難而

後獲」，則此「難」字正是爲「仁」字，在《論語》自有照應。而乃添「心」、添「事」，雜出何爲？

内省不疚

言由其平日所爲，無愧于心，故能内省不疚而自無憂懼，未可遽以爲易而忽之也。

又添「無愧于心」四字于「内省不疚」之上，與「爲之難」同。無論一氣之文必添兩層，與司馬牛兩問公然兩對，過于有意，乃既註四書，亦當于己之所註略一檢點。《中庸》「内省不疚，無惡于志」，註言：「無惡于志，猶言無愧于心。」則無愧于心是内省不疚之效也。今註《論語》而又以無愧于心爲内省不疚之由，則一是效驗，一是功夫，將何適從？豈儒者註經，而可使兩經兩註自相矛盾如是！

以直報怨

於其所怨者愛憎取舍，一以至公而無私，所謂直也。

以直報怨，與《表記》「以怨報怨」不同。直者，不委曲之謂，正對以德報怨之多曲意言。乃《集註》以「愛憎取舍」又爲添補，而理反難通。既曰於其所怨者，則怨有何愛？怨亦何止於憎？若取舍，則倍無此事。夫所謂取舍者，惟境與物二者耳。富貴貧賤不處不去，是境也；伊尹一介不取與，是物也。怨則有何取舍？豈報怨當取其人，不報怨即舍其人耶？

時文有云怨有必報者，君父之讎不與共戴是也。怨有不必報者，睚眦之隙一笑釋之是也。所謂直也。

《古小學講録》云：「愛憎與曲直大別，曲直公而愛憎私。」以愛憎爲施報，此宋學大悖謬處。朱氏怨林黄中劾己，遂擠排黄中，使終身不振。唐仲友謂朱元晦尚未識字，遂蓄大怨，曲揭其在官時事，不遺餘力，致仲友所著書亦皆毀廢而後已。故當時後學如馬端臨輩，尚以黨同伐異、純任好惡爲朱氏咎。然則以愛憎爲直，豈可訓也！

唯上知與下愚不移

程氏曰：「人苟以善自治，則無不可移，雖昏愚之至，皆可漸磨而進也。」

此不止添補，實一反子言以救子之失，然而不必者。子明言氣質，不下「性」字，與上文本性相對，則原未嘗失言也。《孟子》「以堯爲君而有象」，《王制》「五方之民各有性，不可推移」，蓋陰陽之氣，血肉之質，原有不能變易者。程氏乃云此總非性，惟放心而不知求，故其習愈下，則《春秋傳》楚越椒、晉楊食我，當初生時即知其淪滅，此與不求放心何涉？且以不求心而習愈下爲下愚所從來，則是習矣。本欲以習移下愚，而下愚是習，則其所以移之者又是何物？況氣質之性，朱氏謂起于張、程，則此正性之屬氣質者，雖明言性亦無害。況本文無「性」字，而乃以下愚非性而補救之，不又多事乎？

當仁不讓于師

仁者，人所自有而自爲之，何遜之有？爲仁在己，無所與遜。若善名在外，則不可不遜。

當仁有二解：一是相值，謂適相遇也；

一是相承，謂擔當也。未有人心而適相値者，且未有人心而可擔當者。此當者，事也，孔安國曰「當行仁之事」也。遇行仁之事，或擔當其事，則雖師不讓，以其急也。今曰「人所自有」，曰「在己」，則「仁」字且不認清，焉得添補？況善名在外，不知在外之善名是何物，請添解之。

「君子之道孰先傳焉」至末

言君子之道，非以其末爲先而傳之，非以其本爲後而倦教。但學者所至自有淺深，如草木之有大小，其類固有別矣。若不量其淺深，不問其生熟，而概以高且遠者强而語之，則是誣之而已。君子之道，豈可如此！若夫始終本末一以貫之，則唯聖人爲然，豈可責之門人小子乎！

此書最直捷。自「君子之道」至「焉可誣也」六句二十八字，祇得一氣，大概言君子教人或先或後，如草木之有區別，「豈可誣也」一氣，「有始」二句又一氣，如是而已。今註忽抄變其詞，故作拗折。夫以兩賢爲主客，主本欲曉譬以抵客，且示門弟子，則當下措詞惟恐其意之不出，乃其意必不能達，一嚅一囁，必需在旁攙助之，如傳婢之助嚶呦。竊恐子夏在當時必不出此。今試誦之，「君子之道」下必攙「以其末」、「以其本」六字，然後成得「先傳」、「後倦」句；「先傳」、「後倦」下必需攙「但學者所至」八字，並「有大小」三字，然後可接成「草木區別」句；「草木區別」下必需攙「若不量其淺深」至「誣之而已」四句二十八字，然後可接「君子之道，焉可誣也」句。是本文一氣而添作四氣，本文二十六字而添出四十六字，豈有此理！

《漢・王貢兩龔鮑傳贊》有云：「《易》稱：『君子之道，或出或處，或默或語。』譬諸草木，區以別矣。」又《薛宣傳》，宣令薛恭、尹

賞換縣，移書勞勉之曰：「或以德顯，或以功舉。君子之道，焉可憮也。」皆數語一氣，並如先傳、後倦直接區別可證。

註疑「倦」字作怠解，似教不宜怠，故以不怠反言之。不知古「倦」字是「券」字，傳與券皆古印契傳信之物。史稱傳信爲符信，或繒或帛或棨，刻木爲合符；而券即契也，以木牘刻之，爲要約之書，屈曲犬牙，各持其一以爲驗。是傳券符合皆彼此授受傳信，一如教者之與學人兩相印契，故借其名曰傳，曰券。乃《說文》舊註謂券即「倦」字，《周禮・考工記・輔人》「左不券」後，❶鄭註謂「券」字即今「倦」字。是先傳、後倦兩俱借義，虛實相當，了無掎摭，而《集解》與《集註》俱不識。予嘗曰：四書未易讀，豈或過焉！ 惟教不宜倦，故有「誨人不倦」語。此兩字大宜分別。

其揆一也

言度之而其道無不同也。

如此是揆其，非其揆矣。《爾雅》：「揆，度也。」揆固作度解，然是聖人有揆度，不可云揆度聖人，況又添出「道」字乎！ 舊註云聖人度量無不相同，蓋得志行中國，必有劑量百物之度。故舜當攝政，作百揆官。百揆者，謂百凡機務總在其劑量中也。此本實字，非虛字也。註又錯也。

張文楚曰：《小雅》「天子葵之」，葵，揆也，言諸侯驩燕皆在天子度量中。其字義並同。

❶「輔」，《周禮・考工記》作「輈」。

日三省

以是三者日省吾身。

日三省而曰日三者省，不通。且必增「以是」、「者」三字，則添出矣。然添出仍不通，開口但云三省，而曰吾以是三者省，可乎？三省，三次省也。《荀子》「君子博學而日三省乎己」，「日三省」三字連屬，不是三件，與三畏、三樂前後各以「畏」、「樂」字照應者不同。

焉知來者之不如今也

安知其將來不如我之今日乎。

此則怪誕之極，不止錯矣。不如今，曰非不若今日也，謂與今日不相同也。若謂不如我，則不若我矣，悦不若己，聖賢所惡。好學可不若己，忠信豈可不若己？況四十、五十，在後生爲虛期，一着「我」字，則夫子今日之我，與四十、五十或前或後，俱須着落。又況往來今昔從來屬一人言，毋論後生是今，四十、五十是來，本文瞭然。即《毛詩》「始者不如今」，《論語》「往者不可諫，來者猶可追」，俱無兩屬。若云爾不可諫，我不可追，則笑話矣。又況説忌附和，朱氏附和宋人説而不知其非，近則知朱氏之非，而故揜良心。俗儒講師皆云安知後生之來者不如我今日之期望後生，以附和朱氏，使「不如今」三字既可屬我，又可屬後生。嗟乎！在遵註則得矣。聖經何辜，横遭禍烈，幸秦皇所不能焚者，而一旦支離騞駮，扢搭破碎，至于如此！讀之慨然。

人不足與適也政不足間也

人君用人之非，不足過讁；行政之失，不足非間。「間」字上亦當有「與」字。

祇一「人」字，而添出人君用人之失諸字，既已怪極。且讁者讁其人也，既添諸字，則所云讁者不讁其人，而讁之用人之人，其于人不足讁，本句亦已難通。然且此一「人」字，直與下文「莫不仁」三「莫不」字相照應，言人人然也。若用人不足讁，則于三「莫不」字無呼應矣。況「政不足間」，又欲明添「與」字，在本文内尤屬無理。徐仲山《日記》曰：「國家有人民、政事，戰國叔世，人民、政事多不可問。然在善圖治者，但當求之君，而不當求之民與事。蓋人任君移，政隨心轉。君心者，圖治之本也。」

子欲手援天下乎

今子欲援天下，乃欲使我枉道求合，則先失其所以援之之具矣。是欲使我以手援天下乎？

本文祇七字，而添至二十五字，豈有此文例！此本直捷言天下溺，自當援之以所守之道，可手援乎？蓋不越禮即是道，此正示之以所援之自有在也，猶云我嘗是教兒也。何必添如許字！

君子信而後勞其民

信，謂誠意惻怛而人信之也。

誠已是信，乃又添「意惻怛」三字，則仁矣。信與仁何涉？且既可添字，則何字不可添？萬一添「恭敬羞惡」于「誠意」下，亦

是信乎？況信本是德，《大易》以仁、義、禮、信爲四德，《道經》以仁、義、禮、知、信爲五德，是信不是效，故信可用功者。《禮》「請肄簡諒」：「肄者習也，諒者信也。」信原有功力，可以習學。而乃曰人信之，曰上下交孚，是指之爲效，而于「信」之一字全無本體，可乎？又況信對勞言，則徒役簡稽，令無參變，《增韻》所云不差爽者；若信對諫言，則篤摯愨實，言無虛詐，《集韻》所云不携貳者。非可以「交孚」二字，謂民亦信我，君亦信我也。故此從《說文》諸詁，則單訓「誠」字，不然，則從《大易》訓「貞」字，《論語》亦云「君子貞而不諒」。若云人信我，則既屬之效。而附和之徒謂誠意惻怛是「信」字之由，則信竟無字，此誣妄不道、大壞經學者，不可不辨。

故時措之宜也

既得于己，則見于事者，以時措之，而皆得其宜也。

言成己、成物，一本于仁知之性。故外內、人己，時措之而皆得其宜，最了快語。乃忽添「事」字，且專屬之物，使同德、合道以「故」字統承者而忽作偏戾，大無理矣。況事是何物，本文于仁、知、道、德外別無此字。見《中庸》說。

是以論其世也

論其世，論其當世行事之跡也。言既觀其言，而不可不知其爲人之實，是以又考其行也。

《詩》、《書》不是言，世亦不是行。《詩》自吉甫、寺人諸有名外，知是誰言？《書》自

仲虺、伊傅、周、召諸大篇外，亦不盡著爲何人之言。若世，則時代之稱，前世、後世、創世、繼世，何處可着得一「行」字？況既曰考行，又曰行事之跡，則古人行事，舍《詩》、《書》別無可見，不得以《詩》、《書》專屬言，謂《詩》、《書》之外別有行也。又且順文通讀，謂友天下不足，又友古人，則必讀書論世，以知得其人而上友之。諸「其」字皆貼「古」字，讀古書，論古世，然後可友古人也。若「其」字指人，則其人爲人人矣。乃一往鶻突，添言補行，古經從此大晦矣。嘗考論世法，如周有八士，不知爲何王時人，而《春秋外傳》謂是文王時人；師摯、陽襄，不知爲周人、魯人，而古《泰誓》文則謂是殷紂時人，此就人論世者。若就世論人，如同一行役，在宣王之世，尹伯奇之弟尋兄而作《黍離》，則爲友弟；在平王之世，東周大夫過西都而作《黍離》，則爲勞臣。友弟與勞臣，各有論法。同一宅憂，而商世重總攝，高宗諒陰至三年而猶不言，是爲孝嗣；周世重臨御，康王受顧命，甫七日而改服作誥，行新王之禮，是爲令君。孝嗣與令君，又各有論法。所謂論世，當如此。

四書改錯十八

蕭山毛奇齡字秋晴，又春晴。稿

小詁大詁錯上

學

學之爲言效也。

此小詁錯也。特小詁不勝錯，祇取數條略改之，可類推矣。學有虛字，有實字。如學禮、學詩、學射御，此虛字也；若「志于學」、「可與共學」、「念終始典于學」，則實字矣。此開卷一「學」字，自實有所指而言。乃註作「效」字，則訓實作虛，既失詁字之法，且效是何物，可以時習？又且從來字學並無此訓，即有時通效作傚，亦是虛字。善可效，惡亦可效，《左傳》「尤人而效之」，萬一效人尤，而亦習之乎？錯矣！學者道術之總名。賈誼《新書》引逸《禮》云：「小學業小道，大學業大道。」以學道言，則大學之道，格致誠正，修齊治平是也；以學術言，則學正崇四術，凡春秋禮、樂，冬夏《詩》、《書》皆是也。此則學也。

雅言

雅，常也。

雅言作常言，無據。《詩》、《書》、禮、樂，本先王四教，亦名四術。自入大學後，樂正與諸士日夕誦説，所云「春秋教禮、樂，冬夏教《詩》、《書》」者，何待夫子口語，曰常言，又

曰常言。孔安國曰：「雅言，正言也。」正言者，謂端其聲音，審其句讀，莊重而出之，謂之莊語，亦謂之雅語。此如祭遵雅歌，卜式雅行，袁粲雅步，《何武傳》雅拜一類，鄭玄謂「讀先王典法，必正言其音，然後義全」，亦一節也。特樂難言，祇所執之禮文與《詩》、《書》同，四術闕一有故耳。

執御

御爲人僕，所執尤卑。

御亦學問中事。執之者，言不使之博耳，非謂其卑賤而易爲力也。若曰爲人役，則御雖稱僕，如「冉有僕」類，然太僕是周官名，以大夫、士爲之，與隸僕不同。故《曲禮》「君命召，雖賤人，必大夫、士自御之」，《昏禮》夫御妻，至于自御、御君長、御父、御師、御戎率、御田長，則職御所在，並非人役。即趙嬖奚詬王良賤工，良亦反詬曰小人，正以田禽職御，御與射相抗故耳。況《曲禮》、《少儀》皆曰：「問大夫之子，長曰能御矣，幼曰未能御也。」則此一執御，不惟非賤役，並非幼學，安得卑之！

夫子矢之

矢，誓也。

此舊多不解，孔安國謂是疑文。若以矢爲誓，則聖心坦白，有何難明而必出于是？且即「誓」字有必不然者。誓者，要約之名，以未然言，故盟戒曰誓，約信曰誓，訓將士曰誓，皆與人照證，約結後來，並無有以一己已事剖辨是否，名曰誓者。若然，則是叔世市井行跡曖昧，假詛詈以爲解說，大無理矣。

《釋名》云：「矢，指也。」《説文》云：「否者，不也。」當其時，夫子以手指天而曰：吾敢不見哉！不，則天將厭我，又厭我矣。言南子方得天也。故《史記・世家》記此事于「夫子矢之」下，直曰「予所不者」，竟以「否」字作「不」字，不必訓詁。蓋不者不見也，此是詞例，與《項羽傳》「不者，吾屬將爲所虜」正同。

聞一知十聞一知二

顏子即始以見終，子貢因此而識彼。

此又錯者。有失名氏《經辨》曰：「十已包九，二不及三，故相遠也。如曰即始見終，則祇一事之始末也，因此測彼則兼兩事之類推也。信然，則賜愈于回遠矣。」按古人論字，以一橫該東西，十縱該南北，其包舉參互不一。故曰：數立于一而備于十。又曰：十于數爲小成。若一事首尾，則何足道！至彼此對待，則副貳之貳，如《周禮》「獻賢能之書于王，内史貳之」之貳，❶是別一首訖，與二不同。故顏子知十，必如禰衡作顏子碑文有云「知微知彰，聞一覺十，用舍行藏，與聖合契」，以微彰、用舍兼言，既非一事，又何始末？若子貢知二，則當如廣陵徐淑以年小舉孝廉，尚書詰之曰：「昔顏子聞一知十，孝廉聞一知幾？」以幾與十對，正二、三以上數目也。何彼此之有！

❶ 上「貳」字，原誤作「副」，據《周禮・鄉大夫》職及文意改。

善　人「聖人吾不得而見之」章。

善人以質言，質美而未學者也。

善人，舊註即是君子，故與聖人稍有間。觀子張問善人之道，亦曰不循舊跡，自有造詣，然亦不能入聖人之室，可驗也。乃以聖言互出，直分兩途，創爲質美未學一類，則將「得見君子」一嘆竟撇却不顧，直須另起，何必衍去「子曰」，使聖人君子蟬連而下。此不特名義乖，即章法亦亂矣。且善人非質美未學者。「善人爲邦百年」、「善人教民七年」，未聞未學而可以爲邦、可以教民者也。即孟子以樂正子爲善人，豈樂正子是未學者？況孟子自解「善」字，特云「可欲之爲善」，可欲即可願，《尚書》「敬修其可願」，正是「學」字，並未嘗解曰未學之謂善也。自儒者不識聖學，誤認「學」字是誦習之名，至「善」、「惡」二字則直斥之爲佛氏門目，而概置勿道。往在傳是齋講學，客曰：「學事只須分善、惡兩途。」而司録者輒請曰：「『善』、『惡』二字，不如更『理』、『欲』二字爲當。」舉坐皆齊聲是之。其人曰：「不然。欲知舜與蹠之分，利與善之間也，善、惡何不可言？」皆嘿嘿而罷。歸，與先仲兄道及。仲兄長嘆曰：「先聖、先王所言者，皆爲儒者改頭換面，一概瞞煞。偶然觸及，反驚怪爲馬腫背。」此亦一也，姑不具舉。即《大學》明明説學，乃開口曰止至善，又曰道盛德至善；而《中庸》「誠身」首功，曰不明善、不誠身，其學知之事，則曰擇善而固執。故顏淵好學，曰：得一善，則拳拳服膺。曰：有不善，未嘗不知；知之，未嘗復行。孟子一生好學，只是性善，且即以此而推之。先聖、先賢一部《尚書》，皆政

治之書，祇伊尹告太甲爲學，便曰「主善爲師」；傅説告高宗爲學，便曰「慮善以動」。是「善」、「惡」二字，正爲學者一大要領，而乃以「理」、「欲」二字改之。夫春秋以前，自堯、舜、禹、湯至夫子口中，並無有言理欲者。從來「理」字作條理解，惟孟子始加稱理義，然未嘗與欲對。至河間獻王博士組輯《樂記》，然後以天理、人欲作對待語。今但知理、欲，不知善、惡，且以「善」字作不學解，初不意聖學錮蔽，乃至如此！

有天下而不與焉

不與，猶言不相關，言其不以位爲樂也。

不與，謂任人致治，不必身預所爲，無爲而治是也。若謂視之若無有，則是老氏無爲之學，非聖治矣。袗衣鼓琴可藐視，天下可藐視耶？《漢・王莽傳》太后詔曰：「選忠賢，立四輔，群下勸職。孔子曰：舜、禹之有天下也而不與焉！」晉劉實作《崇讓論》，有云「舜、禹有天下不與」，謂：賢人讓于朝，小人不争于野，以賢才化無事，至道興矣。已仰其成，何與之有？

王充《論衡》云：「《經》云『上帝引逸』，謂虞舜也。舜承安繼治，任賢使能，恭己無爲而天下治。故孔子曰：『巍巍乎！舜、禹之有天下也而不與焉。』」是漢後儒者皆如此説，此正可破王、何西晉老氏虛無之學。觀者審之！

克　己

克，勝也。己，謂身之私欲也。程氏曰：「須是克盡己私，皆歸于禮。」

馬融以約身爲克己，從來説如此。惟劉炫曰「克者，勝也」，此本揚子雲「勝己之私之謂克」語。然己不是私，必從「己」字下添「之私」二字，原是不安。至程氏直以己爲私，稱曰「己私」，致朱註謂「身之私欲」，別以己上添「身」字，而專以「己」字屬私欲。于是宋後字書皆註己作私，引《論語》「克己復禮」爲證，則誣甚矣。毋論字義無此，即以本文言，現有「爲仁由己」「己」字在下，而一作身解，一作私解，其可通乎？且克己不是勝己私也，克己復禮本是成語。《春秋》昭二十年，楚靈王聞《祈招》之詩，「不能自克，以及于難」。夫子聞之，嘆曰：「古也有志：克己復禮，仁也。楚靈王若能如是，豈其辱于乾谿？」是夫子既引此語以嘆楚靈，今又引以告顏子，雖此間無解，而在《左傳》則明有不能自克作克己對解。克者，約也，抑也。己者，自也。何嘗有己身私欲重煩戰勝之説？故《春秋》莊八年書師還，杜預以爲善公克己復禮。而後漢元初五年，❶平望侯劉毅上書云：「克己引愆，顯揚側陋。」謂能抑己以用人。即《北史》稱馮元興「卑身克己，人無恨」者，唐韓愈《與馮宿書》「故至此以來，克己自下」，直作卑身自下解。若後漢陳仲弓誨盜曰：「觀君狀貌，不似惡人，宜深尅己反善。」別以「克」字作「尅」字，正以掊尅損削皆深自貶抑之義，故云。則是約己自尅，不必戰勝，況可詁「私」字也？

❶「元初」，原誤作「元和」，據《後漢書》卷十《皇后紀第十上》改。

天下歸仁

天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大也。

歸仁即稱仁，與上句爲仁「爲」字同。若云效甚速而至大，則嫌于歸來矣。《禮記·哀公問》「君子也者，人之成名也。百姓歸之名，謂之」，則百姓之歸，亦祇是稱名之義，故曰名謂。此真善解「歸」字者。若漢長安令楊興説史高「將軍誠召置幕府，學士歸仁」，後漢和帝皇太后詔稱太尉鄧彪「海内歸仁」，皆直用《論語》「歸仁」二字，然而不嫌夸僭者，以《論語》是文從來作稱名解，無諱忌也。信此，則天下之歸亦祇言其易簡而無他已耳，何大效焉？

作巫醫

巫所以交鬼神，醫所以寄死生，故雖賤役，而尤不可以無恒爲之。

巫醫非易事，既知交鬼神、寄死生，而猶曰無恒不可爲，則是盜蹠不可煕帝載，非通言也。況《周官》司巫、司醫皆士大夫爲之，何嘗是賤役耶？此係古傳文，《論語》與《緇衣》兩引之。《緇衣》孔子曰：「南人有言曰：『人而無恒，不可以作卜筮。』古之遺言與？龜筮猶不能知也，而況于人乎！《詩》曰：『爾龜既厭，不我告猶。』」則是夫子解此，謂醫不能療、筮不能決也。作，治也。鄭康成曰不可以巫醫治之，與「不占而已」義同。

張文彬曰：治巫醫，是「巫醫治」之倒

文。或謂此作如「作之君」之作，作此以治之。然又多一轉，不如竟以作訓治爲直捷耳。

爲周南召南

爲，猶學也。

此襲邢氏註，然爲不訓學。考諸書並無其義，當作學而説之。《孟子》「固哉！高叟之爲詩」，原作「説詩」；即《漢書·劉歆傳》謂建元經師或爲《雅》，或爲《頌》，亦以説《雅》、説《頌》爲言。則此不專説承上「學」字，即以學兼説，未爲不可。此如《曲禮》「主人請入爲席」以整而兼設，《周禮》世婦「爲齍盛」以主而兼飾，《國策》「東周欲爲稻」以布植而兼興作一例。

壹　是

壹是，一切也。

壹是，專壹在是，如《孟子》「志壹動氣」、《穀梁傳》「壹明天子之禁」與《毛詩》「壹發五豝」，壹、一通，字不同。若一切，則便宜苟且之謂，如《漢志》「以意穿鑿，各取一切」、《後漢·王霸傳》「以徼一切之勝」，皆苟且從事，如以刀切物，不顧長短。惟佛家「一切功德」、「一切冤家」解作大凡，且讀砌不讀竊，豈可訓矣！或曰《平帝紀》「一切論秩如真」、《張敞傳》「願壹切受署」，亦似作大凡解，然其本註皆言權補吏職，草率行事，則仍是苟且之意，並無異解。

如切如磋如琢如磨

治骨角者，既切而復磋之。治玉石者，既琢而復磨之。

《爾雅》骨謂之切，象謂之磋，玉謂之琢，石謂之磨。四者各有分屬，固不得混稱治骨角、治玉石；且亦分治不連用，又焉得曰既切復磋、既琢復磨？錯矣！況治角亦錯。《考工記》以治角爲䚡角，若磋，則毛亨《詩》傳「治象曰磋」，顧野王《玉篇》「磋者，治象牙之名」，凡《切韻》、《廣韻》以及《集韻》、《韻會》諸釋字書並稱治象，從無曰治角者。

期　月　守

期月，匝一月也。

期月不是匝一月。若匝一月，則《論語》「期月而已」爲難通矣。蓋期者，復時之名，謂自子月復至子月，丑月復至丑月。若一月，則焉能復時？故期是周歲。《尚書》「期，三百有六旬有六日」，此明可據者。然而擇中庸而周歲不守，則雖顏子三月不違，已踰三倍，而尚以予智責之，可乎？故此期月雖小詁，亦千載夢寐，可嘆之甚。不知周歲曰期，周日亦曰期。《左傳》叔孫旦而立期焉，謂自旦至旦，既已復時，則亦謂之期，故曰期焉。則此期月者，是「期」與「月」二字不連屬，或一日，或一月，合稱期月，與《論語》「日月至」同。

不知命無以爲君子也

知命，知有命而信之也。不知命，則見害必避，見利必

趨，何以爲君子？

知命即《易》「樂天知命」、夫子「知天命」之命。若禍福利害，則聽之而已，何必知之？君子不言禍福，況禍福無求知之理，又且知亦已耳，何必更信？本文無「信」字也。又且趨吉避凶正是君子，正與小人之行險僥倖、陷穽不避爲有別也。又且《論語》末章極言知性命，與《中庸》知天德、《孟子》聞知見知「知」字相表裏，而反以吉凶利害撇却正命，則直認君子爲小人，錯到底矣。此在《經典稽疑》引辨甚明。《韓詩外傳》曰：「天之所生，皆有仁義禮智樂善之心。不知天之所以命生，則無此仁義禮智樂善之心，謂之小人。故曰：不知命，無以爲君子也。」董仲舒策曰：「天令之謂命。人受命于天，固超然異于群生，貴于物也。故曰：天地之性人爲貴。明于天性，知自貴于物，然後知仁義禮智，安處善，樂循理，謂之君子。故孔子曰：『不知命，無以爲君子。』此之謂也。」

水信無分于東西無分于上下乎

言水誠不分東西矣，然豈不分上下乎？

如此，則爾分東西，我分上下，各執一說。此如朱子與陸子静辨《太極圖說》，辨之不勝，輒曰「請各尊所聞，各行所知」，此身所爲事而乃以之誣孟子，真笑話矣！孟子曰水信以爲無分東西，乃亦不分上下乎？人無不善，水無不下，東西流者，下故也。此以下句解上句，一呼一轉，正對針語，非撇開語。若曰誠不分東西，則兩開矣。無分者，有所分也。信者，不信也，此如「墨者夷之」章「子信以爲人之親其兄之子」「信」字一例。

凡辟異學多如此。

至於心獨無所同然乎

然，猶可也。

自來經傳從無以然訓可者。然，是也，如是也。切法云：如言爲然，猶不可爲叵。然則然之非可，猶之叵之非不然也。況同然曰同可，則尤不可也。

張文檒曰：或問先生：「同然者，同以爲可。何爲不可？」先生曰：「杜撰説書，則無一可者。請即以《孟子》觀之，同然猶皆然也。禹、稷、顔子易地，則皆以爲可，可乎？且即以本文觀之，同然即上文亦然也。惟耳亦以爲可，惟目亦以爲可，可乎？」

楚之檮杌

檮杌，惡獸名，古人因以爲凶人之號，取記惡垂戒之義也。

檮杌，凶人名，古四凶之一，即《春秋傳》史克所云顓頊有不才子名爲檮杌，而《國語》内史過謂是鯀者。此在楚史官竊其意以斥凶惡，謂可以垂戒，因借此名，實則有名無義。其「檮杌」二字，不知何物，一如傳所稱隤敳、檮戭、渾敦、饕餮者，故杜預註曰「凶頑無儔匹之貌」，擬作形似。而舊儒多事，謂貌凶無匹，是必人面獸行，無與爲類，因之僞造東方生《神異經》，謂檮杌惡獸。而賈公彦註《周禮》，遂以惡獸入經註中。毋論《爾雅》以後，凡釋獸諸書並無此獸；即以《神異經》觀之，檮杌有别號，一號難訓，一號傲狠。夫傲

狠，明德不可教訓，此正史克歷數凶人之罪狀也。今記惡獸而即襲其言，以爲別號傲狠已矣，獸有誰教訓而名曰難訓？此可通乎！乃後儒又多事，謂不是獸名，是惡木名，以字屬木傍，非犭傍也。考木傍，字書自《説文》、《玉篇》後，衹分註「檮」字、「杌」字，並無聯合「檮杌」爲一名之木；至徐鉉作《説文》註，以《説文》「檮」字下註：斷木者，變而爲惡木。且引楚檮杌，聯合二字以爲名。則八愷有檮戭名，檮者斷木，戭者長鎗也。同一「檮」字，而四凶是惡木，八愷又是善木，必無是理。且檮之聯杌，猶檮之聯戭也。杌以檮而聯作一木，則不知善木與善長鎗能聯合否？又且《爾雅》序有「不揆檮昧」語，檮是惡木，昧又何物？請聯合之！

紾《孟子》「任人有問」章。

「紾兄之臂」，紾，戾也。

但註紾爲戾，仍不知戾是何解。按《儀禮》，人始死，恐足繆戾難着屨。繆戾者，謂足轉紐不伸達也。今紾臂當亦反扼其臂，使轉紐如絢絞然，即謂之戾。《增韻》以紾訓轉繩可驗。

折枝

以長老之命，折草木之枝，言不難也。

折草木之枝何用？此二字見經史甚多，未可故爲異解者，以二字亦典故也。趙岐註：「折枝，案摩折手節解罷枝也。」此卑幼奉事尊長之節。《内則》子婦事舅姑，「問

疾痛疴癢而抑搔之」，鄭註抑搔即按摩。屈抑枝體，與折義同。且「是不爲，非不能」，亦有明註。《後漢・張皓王龔論》云：「豈同折枝于長者，以不爲爲難乎！」劉熙註：「按摩。」不爲豈是難能，正《孟子》之解。若劉峻《廣絶交論》「折枝舐痔」、盧思道《北齊論》「韓高之徒，人皆折枝舐痔」、《朝野僉載》「薛稷等舐痔折枝，阿附太平公主」類，則以非卑幼事尊長，便屬媕諂，故加「爲長者」三字。若折草木枝，即爲人亦非難，何必長者？

蹙頞

頞，額也。人憂戚則蹙其額。

頞豈是額？額豈可以蹙？《説文》：「頞，鼻莖也。」人凡憂戚，則蹙鼻莖于眉宇之間，即攢眉也。若額，則在頞上矣。在頞上，與上文「疾首」何異矣？故《吴・諸葛恪傳》「折頞廣顙」，謂鼻根曲而額宇寬，正頞、額之辨。至《史・蔡澤傳》「魋顔蹙齃」，齃即頞也，然且字從鼻而易頁爲曷，正以頁、曷聲同，而義則必在鼻也，于額何與焉？

張文巘曰：《逸雅》：「額，鄂也，有垠鄂也。」「頞，鞍也，偃折如鞍也。」此分析之有形模者，可勿混矣。

雖萬鎰

鎰，二十兩也。

此又襲趙註而錯者。鎰古通作溢，《荀子》「千溢之寶」、《韓非子》「鑠金千溢」，俱不計輕重之數。考周制以十六兩爲一斤，而秦制改斤作溢，則溢者斤之更名，即十六兩也。故《漢志》「黄金一斤」，註謂此周之金名；而

高帝賜張良「金百溢」，註謂此遵秦制而爲言。則一鎰爲一十六兩，此確據矣。若賈逵註《國語》，以鎰爲二十四兩，則準之銖、兩之數，二十四銖是一兩，則二十四兩是一鎰。此雖稍有見而未核實者。若趙岐、孟康作二十兩，鄭玄作三十兩，皆無據之言。至《喪大記》「朝一溢米，暮一溢米」，則「溢」字本「搤」字之通，搤者握也，即一握米也。乃亦以銖、兩爲註，分升分合，而皆不得當。據《律曆志》，合重一兩，升重十兩。若合分爲溢，則一溢不過數錢；即升分爲溢，亦一溢不得滿十兩。而《正義》亦以二十兩强註「溢米」，妄矣。或曰：鎰者，春秋、戰國間均物之名，在銖、兩、斤、鈞、石五權之外，故世鮮知者。此言得之。

張文葻曰：《漢書》：「秦幣，黄金方寸而重一斤，以鎰爲名。」《史記·蘇秦傳》「黄金千鎰」，司馬貞曰：「按一鎰，一斤也。」則鎰十六兩，明明指出，而從來不曉，必至今日始發之，豈偶然事耶！若左思《吴都賦》「金溢磊砢」，劉淵林註「二十四兩」，此本之賈逵之註，而賈逵是註亦不可考。嘗見諸書説「鎰」字，皆首載《國語》二十四兩爲鎰，自宋、元、明迄今，字書、韻書及《大全》、講説等無不皆然。竊疑《國語》祇有「黄金四十鎰」一語，而韋昭註曰「二十兩爲鎰」，並無二十四兩之説。且諸書所引本文也，本文焉有此！既而觀枚乘《七發》「射千鎰之重」，李善云：「賈逵《國語》註一鎰二十四兩。」然後知《國語》無此文，而賈逵是註亦於此始見。讀書固無盡，而諸書之難信、不易讀有如是也。至溢之通搤，搤，握也，《毛詩》「握粟」，其據也。然《小爾雅》又曰：「兩手曰掬，一手曰溢。」

則搤、溢通矣。此皆前此未發者。

孝弟也者其爲仁之本與

孝弟爲仁本，謂行仁自孝弟始。孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。

此下大詁錯也。孝弟是仁本，孟子所言甚明：仁之實在事親，則仁本孝弟也；親親，仁也，則孝弟生仁也。實者本也，草木從實生，猶仁從孝弟生也。故諸書解此前後一轍，如《呂覽》「夫孝，三王五帝之本務」，則直用《論語》「務本」二字；其他《管子》曰「孝弟者，仁之祖也」，祖亦本也；唐宗《孝經》序「孝爲百行之源」，源亦本也；後漢《仁孝先後論》「夫仁人之有孝，猶四體之有心腹，枝葉之有根本也」，則直言仁是枝葉，孝是根本。若李延壽《孝義傳序》謂「仁之所資生」，房玄齡《管子註》謂「仁從孝弟生」，則不惟「本立」甚明，即「道生」亦甚明。乃以千百年不易之聖經，而一旦顛之倒之，直反諸所言，而經亡矣。

然且自爲訓詁，改「爲仁」爲「行仁」，改「本」作「始」。夫「本」在字書，自《蒼頡》文至《説文》、《玉篇》、《切韻》類，並無訓「始」字者，自程氏説出，而宋之增《廣韻》註者直增「始」字一訓于「本」字下，即字書亦亡矣。猶幸本文具在，本文兩「本」字上下相承，無兩訓也。孝弟是行仁之始，將君子務始、始立而道生，可乎？此二句係崇禎壬午科浙江試「君子務本」題，其中式結尾有辨朱註如此句者，一時皆傳誦之。

或曰：「『始』雖非『本』字，然與『本』爲類，故可借訓。如物有本末，事有終始，即以始貼本，可驗也。」曰：「不然。下論『抑末也，本之則亡』，而以有始有卒貼之，則始反

貼末，卒反貼本。何以解之？」

吾十有五而志於學三十而立

志乎學，則念念在此而爲之不厭矣。有以自立，則守之固而無所事志矣。

此聖學次第，與諸經言學處不宜同異。故以經證經，則十五志學，志大學也。古者十五入大學，即誠意、慎獨、止善、去不善之學。立者，成立也。舊註「學有所成」，謂學至此有成立，此如《樂記》「禮義立」、《孝經》「名立乎後世」、《易》「觀變乎陰陽而立卦」之「立」，作成、樹解。故《學記》「强立而不反」，謂之大成」，直以「成」、「立」二字自爲訓詁。註解立作守，則從來字書無此訓；且誠意、慎獨、忠恕、絜矩作何守法？此皆不知痛癢語也。

四十而不惑五十而知天命

於事物之所當然皆無所疑，則知之明而無所事守矣。天命即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也，知此則知極其精，而不惑又不足言矣。

若「不惑」、「知天命」，則以經證經。不惑是知人，知天命是知天；不惑是窮理盡性，知天命是至于命；不惑是誠明，知天命是聰明聖知達天德。蓋不惑則于人事不貿亂，如《賈誼傳》「衆人惑」之「惑」；知天命則全契天德，徐邈所謂合吉凶善惡而皆本之于定命。此正天下至聖參贊位育之實境，並非事物所以然之謂。《中庸》釋「維天之命」，但云「至誠不已」，「天之所以爲天」，此直指天德、天道，與事物之理毫無干涉。今必牽連不惑，謂不惑是當然，知天命是所以然，則錯

謂此不惑、知天是「事」、「理」二字。然不能顯然以事屬不惑，又不能顯然謂不惑是理，且又不能顯然謂不惑、知天總是理，則周章極矣。註凡着層次，必以當然、所以然分別之。實則知當然便應知所以然，無大深淺，豈有十年知當然，又十年知所以然者？若然，則《大學》格物原無窮致物理之解。據如補傳所云「在即物而窮其理」，則此時入大學者意尚未誠，第一層工夫尚未下手，而先使之不惑，使之知天命，天下有是事理乎？且何以大學窮理在十五時，而夫子窮理必待之四十、五十，豈聖學大事全無定準，可隨說改變如此？

六十而耳順七十而從心所欲不踰矩

聲入心通，無所違逆，知之至不思而得也。隨其心之所欲而自不過乎法度，安而行之，不勉而中也。

至于「耳順」、「從心所欲」，註引「不思而得」、「不勉而中」爲解，此似有經據而又不然。不思、不勉，安、勉之分，謂不勉强耳。耳順、從心非生、安不勉强也，天下無生、安而遲之六七十者。且不思、不勉一齊俱到，豈有十年不思，又十年不勉之理？必以經證經，則耳順者是以小體爲大體，從心者是以人心爲道心，總渾化之極、神聖之事也。《孟子》「體有小大」，以耳目、口腹當小體，養小不失，即口腹亦非尺寸之膚，何況耳目？故耳目俱爲大體所關，而耳先于目。向志學立學，但修此聰明睿知之身，以進天德，至此則耳無違拂，四體皆喻，將《洪範》所云「作謀」、《舜典》所云「闢聰」，皆從此無扞格也。此身教也。《尚書》謂「生民有欲」，《樂記》以感物爲性之欲，總之皆人心也。向志學立

學，但止善去欲，以爲盡性至命之本，至此則善惡俱冥，無事去欲，人心即道心矣，《洪範》之「作聖」、《大學》之「絜矩」，皆不越乎此也。此又心教也。

章大來曰：耳目之官，不思而蔽于物，以身與物隔也。耳順則不惟不蔽物，且能通物，《禮運》所謂「大順」，即萬物從此皆感通矣。若從心所欲，則從不在心而在欲，《曲禮》「欲不可從」原是「從」字，《虞書》「俾予從欲以治」亦以欲屬從，且正與「絜矩」有關合處。聖人内聖外王之學固是如此。

「回也其心三月不違仁」節

張氏曰：「始學之要，當知『三月不違』與『日月至焉』有内外賓主之辨，使心意勉勉循循而不能已。」

「内外賓主」四字發自張氏，而宋儒紛紛闡發，盈篇累帙，不知總門面話，無一略知痛癢者。夫仁從心生，以心爲主而仁爲賓，心内而仁外，猶且不可；若仁爲主而心爲賓，仁内而心外，則大乖聖學，非夫子書矣。道心不主道，猶之人心不主欲，天下無心與仁可迭爲賓主且分内外者。告子不敢言仁外，况心外乎！心有出入而無内外，以在外無寄頓處也；仁則但有隱見而並無出入，以在内、在外總無去留地也。猶是一水而暫清久濁、久清暫濁，雖與清、濁有合離，而祇在水間體驗者自知已。况「賓主」二字出自禪宗，如所云相見分賓主，一棒一喝分賓主，從來儒門並無此言。

何事於仁必也聖乎

仁以理言，通乎上下。聖以地言，則造其極之謂也。又曰：「仁」字直，「聖」字横。

聖、仁雖異名而實無異詣。往在廬陵講學，有問聖人何等，施愚山曰：「聖者通也，聲入心通之謂也。」湖人楊耻庵曰：「如是，則佛家所謂妙明覺性，非儒學也。」曰：「然則字書何以曰耳呈爲聖？」曰：「字書何足據！賢下从貝，豈當貨取乎？」「然則『聖』字何解？」曰：「以字書解字，必不若以經解字之妥。《洪範》曰『思曰睿』、『睿作聖』，聖專以心言，以心及物之謂聖，與『聽曰聰』、『聰作謀』之專屬耳者正當分別。」今此「聖」、「仁」字亦應以六經解之。《鄉飲酒義》曰：「東方者春，春之爲言蠢也，産萬物者也，聖也。南方者夏，夏之爲言假也，假者大也，養而大之，仁也。」則内聖外王，總以仁及萬物爲言。聖仁者，明德而新民，成己而成物者也，《禮》所云「天子之立也，嚮仁而左聖」，以是也。然則仁與聖皆推心之恕以長養萬物，淺深一體，祇春爲生之本，而夏爲養之末，養祇遂生，而春爲資生之原，長養不窮，故聖進于仁。要之，《大學》新民只在絜矩，《中庸》成物只在誠身，聖、仁無兩學，立達、博濟無兩事，一貫忠恕，總以一心及物而已矣，何理何地、何横何直、何高遠卑邇于此！認不清，則聖道、聖學到處兩橛矣。

「哀公問弟子孰爲好學」章

程氏曰：「天地儲精，得五行之秀者爲人。其本也真而

静，五性具焉，曰仁、義、禮、智、信。形既生矣，七情出焉，曰喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲。乃情蕩而性鑿矣。覺之者使情合于中，正其心、養其性而已。」

好學，當實指「學」字。如《大學》誠意，則自能謹好惡而無遷怒之病；《中庸》明善，則自能爲善去不善而無貳過之失。此仍是聖學忠恕推情主善中事。乃鋪張門面，徒以天人付受處敘說一遍，于學何與？毋論此本俗儒常談，人所易曉，即使不傳之謐，在聖門弟子未易聞者，但講論過去，何益于學！況此實二氏之說，如《黃庭經》「五行相推大歸一」、《十六觀經》所謂四德本五行、六情出五性者，此宋初儒人親得之陳希夷鶴林寺僧之說，在先聖、先賢從無此言。若此者，直置不道可也。

遠宗曰：不遷怒，不貳過，是好學。實事恕，則不遷怒。得一善則拳拳服膺；有不善未嘗不知，知之未嘗再行，則不貳過。

四書改錯十九

蕭山毛奇齡字老晴，又秋晴。稿

小詰大詰錯下

夫子之道忠恕而已矣

曾子有見于此而難言之，故借學者盡己推己之目以著明之。忠者天道，恕者人道。此與「違道不遠」異者，動以天爾。

此由見道不明、過疑聖賢所造定有深淺。且疑此際頗邃謐，必非可以「忠恕」兩字顯然揭出，故其于「一貫」並無明註。而至于忠恕，則或疑或信，似合似離，一往鶻突。殊不知聖道淺近，一貫只一串，一串之道只在忠恕，夫子此忠恕，曾子門人亦此忠恕，無二道，亦無二心。然且「忠恕」二字究只一「恕」字，此推之《論語》二十篇與《大學》、《中庸》、《孟子》，無不然者。

往與先仲兄論忠恕，謂此是聖道，即是聖學本體，與功夫總無兩樣。及在嵩陽受賀凌臺先生之教，而體驗之覺加倍親切。道在忠恕，學亦在忠恕，功夫在此，本體亦在此。即以《大學》言之：誠意忠也，其止善去不善，而無自私自利之心，則恕也，此即學也。乃即以其學爲絜矩，推心度物，極盡忠恕，而明德新民，由身心意知以推之家國天下，道皆一貫。然且只一「恕」字，曰「所藏乎身不恕」，曰「所惡於下，毋以事上」，無非恕也。《中庸》亦然：至誠忠也，由明善致曲以推之動變，即恕也。于是成

己成物，盡己性以盡物性，天地位，萬物育，何者非一貫之道？乃其學則始于忠恕，曰「忠恕違道不遠」；又只是恕，曰「施諸己而不願，亦勿施于人」，且隨以所求，未能鋪排「恕」字。至于《孟子》，則萬物皆備，一貫也，反身而誠，忠恕也。然而强恕而行，只是恕也，此道也，而學在其中焉。是以《論語》兩「一貫」，曾子是一貫之道，故曰「吾道」，曰「夫子之道」；子貢是一貫之學，故曰「多學而識」。然而曾子一貫在忠恕，子貢一貫只是恕。夫曾子一貫明指忠恕，子貢則未嘗有所指也，何以知子貢一貫只在「恕」字？嘗細核子貢平日，其與一貫相發明者，全在「終身行之」一章。夫終身行之，非一貫乎？乃夫子告之者，祇一「恕」字，且申以「己所不欲，勿施于人」八字實之，以爲一貫之學，只在此也。乃子貢遲久有得，遂曰「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」，此恕之近乎道也，然而子貢未能也，須學也。又遲久而曰：「如有博施于民而能濟衆，何如？可謂仁乎？」而夫子仍以「能近取譬」勉之，以爲聖仁是一貫之道之至，而其學則仍在「恕」字，亦惟學而然後可進于道也。然則子貢一貫，其平日用功不知在所告後、所告前，而刻意行恕，三請三進有如此。近儒不知聖道，併不識聖學，其于下手入門處全然不曉，東振西觸，曰立志，曰主静，曰主敬，曰涵養用敬，曰格物窮理，千頭萬腦，終無歸着，以致六七百年來，誰能于下手入門處明白指出？及驟聞一貫，而彼我茫然。夫萬殊一本，此佛家之萬法歸一也，且亦籠統何着落。及聞「忠恕」二字，宜警然矣。乃猶錮蔽之久，翻疑爲借端之目。夫明指本心而猶曰借端，則于當身

且不知，而欲其知道、知學，難矣！先仲兄曰：「儒者不識忠恕，即『無忠做恕不出』六字。以愚觀之，當是『無恕做忠不出』。」夫即一偶然之語，而的的相反。徐仲山曰：「聖學之亡，亡于儒說。」非虛語也。

性相近也習相遠也　子曰唯上知與下愚不移

此所謂性，兼氣質而言者也。程氏曰：「此氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性無不善，孟子言性善是也，何相近之有哉？」孟子專言本，孔子兼言氣質。或問朱氏氣質之性起于何人，曰：「此起于程、張，某以爲極有功于聖門，有補于後學。」自濂溪太極圖始說陰陽五行之變不齊，二程始因其說推出个氣質之性來。

夫子罕言性，至此專下一「性」字，安見便屬氣質？宋儒認性不清，惟恐相近與《孟子》性善有礙，故將此「性」字推降一等，屬之氣質以補救之。不知相近正是善，謂善與善近，雖其中原有差等，堯、舜與湯、武不必齊一，然相去不遠，故謂之近。若是氣質，則如《禮記》所云「剛柔輕重，遲速異齊」，不待習而先相遠矣。

乃分別孔、孟言性，一本、一氣質，或專或兼，如許精晰，總是門外人說話。嘗謂孟子自解性善有二：一以舜我比較，正指相近，而于是以有爲若是授其權于習；一以善屬才，明分善不善，而于是以求得舍失至倍蓰無算爲習之相遠。則是「性善」二字原包「性相近」三字，而習之相遠即從此可見。孔、孟前後總是一轍，何專、何兼、何本、何氣質，皆門外語也。

至「惟上知下愚不移」，此正言氣質之性與本性有別，故加一「唯」字。而朱氏于《或

問》小註則又云，古無言氣質是性者，此從張、程二氏創說。又云係程氏讀《太極圖說》推算所得，❶則不特不讀書，并不識性所自始，祇知擡高張、程，訾謷聖門，而于己身所固有之性全未之曉。《家語》有云：「形于一謂之性。」此本性也，即相近者也。若其他論性，則如子太叔述子産語，謂民有六情，生于天之六氣，必「哀樂不失，乃能協天地之性」，而通論有云：人同五方之風氣以成性。此氣性也。《禮器》「禮釋回，增美質」註質即是性，人有美質，惟禮能增益之；而董仲舒《對賢良策》曰「性者生之質」，此質性也。是氣質之性，古所習言，誰謂程氏讀《太極圖說》始推出者？

蓋人有本性，特其初生時，合陰陽水土之氣與父母血肉之質，如《周禮》丘陵專長、原隰豐庳，《中庸》南北方强弱，及《春秋》楚越椒、晉楊食我之始生而即知其淪滅者，總是氣質。特是氣質，亦尚有可移之處，而獨此氣質中又得其最清而最濁者，則不可移易。《王制》所云「五方之民各有性，不可推移」，正謂此耳。

乃宋儒又言孔、孟言性未備。夫孔子罕言性，孟子則言性最廣，其言性善者，本性耳。觀其闢食色之性、生之爲性，而又自增一耳目口鼻之性曰性也，此與食色之性何異？蓋天地生人，有仁、義、禮、智生于内，即有耳、目、口、鼻生于外，生内生外皆天所生，則皆天之性。特告子謂仁内義外，且謂牛犬皆同性，則不可耳。故《樂記》曰「人有血氣心知之性」，血氣即氣質之性，心知即生性，謂知覺運動也。而《少儀》以體

❶「圖」，原缺，據後文補。

僵者爲直性，子産以釁勇爲小人之性，是以《王制》司徒必「修六禮以節民性」，而孟子直曰「忍性」，此皆性也。是孟子言性不一，而儒者無學，自性善外不敢别出一「性」字，稍及不善，便謂之異端、得罪名教，而性昧矣。吾但以君子不謂性概之，衹存一本性，而諸凡「性」字則就其所見而各予以名，如生與食色。則《尚書》「惟天生民有欲」，《禮》「飲食，人之大欲」，此欲也，雖曰性之欲，然不謂性。若有性善，有性不善，此正氣質之性，所云知、愚不移者，然究是氣也，質也，可不謂性也。至于可以爲善、可以爲不善，則直是求得舍失之習，雖習與性成，亦以習見性，然究習也，即不謂性何害焉？

「子夏之門人小子」章

程氏曰：「灑埽應對便是形而上者，理無大小故也。」又曰：「聖人之道更無精粗，從灑埽應對與精義入神，貫通只一理。雖灑埽應對，只看所以然如何。」又曰：「凡物有本末，不可分本末爲兩段事。灑埽應對是其然，必有所以然。」又曰：「灑埽應對上便可到聖人事。」

宋儒從二氏授受，篡據聖門，妄以華山道士河洛、壽涯僧太極認作道學，實于聖學首功如何下手、聖道究竟如何歸結、所云忠恕一貫者全然不曉。如此章灑埽應對，童子之學也，末也；誠意正心，忠恕一貫，大學之道也，本也。子夏門人中之小子只須事灑埽應對之末，而子游責以誠、正之本，則躐矣。故子夏解辨之。其言極淺近，然極明白。

自朱氏改《大學》，不識誠意是《大學》首功，妄以格物爲始事。而北宋儒説又多以涵養用敬爲入門第一義，遂依回遷就，强坐灑埽應對爲小學。謂古人自小學中于灑埽應對時已涵養純熟，持守堅定，故入大學時便能窮理盡性，作格物功夫。則不特涵養、持守其在灑埽時即純熟、堅定，孩竪小子過于有始有卒之聖人，此必無之事。而且末即是本，在子游「抑末也，本之則亡」固不通；而始即是卒，將子夏之或先或後教學區别諸諄諄皆多事矣。

乃程氏數説，則又與朱氏説異。朱氏尚云灑埽應對須用涵養，須用持守，而程氏則直云灑埽應對即是形上，即是精義入神，即是聖人之事。無精粗、無本末、無大小，聖學、聖道從此大亂，大亂矣！夫所謂一貫者，非謂灑埽可貫誠正也，謂誠意正心，成己成物，由聖學以至聖道，本一串也。所謂不分兩段事者，非謂小子之事不分聖人之事也，謂明善誠身，參天贊地，從聖道以溯聖學，無容兩分也。若灑埽應對，則明明與大學中事絶流斷港，安得一串？又安得不分兩段？况立言須有着落，謂灑埽應對即是形而上者，夫「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，語出《易·繫》，然其所爲形者即物也。灑埽不是物，固非形下之器，然亦安所爲形上？安所爲道？然且直進之爲精義入神，吾不知執箕汎帚有何神義。即灑而埽之，其得進于義之精而神之入，端是何故？據云事有其然，有所以然。其然者，事也；所以然者，理也。今事在灑埽，則其理不過糞地而已；事在應對進退，則其理不過侍賓長、執役使而已，而謂有精義、得聖人之事，實未之聞。

況其然、所以然在六經與聖賢口中並無此言，即使儒者創說，亦當彼此畫一。此言灑埽應對，當下便得所以然精義入神；而夫子四十不惑，但知事物所當然，必又加十年至五十，而始知其所以然，何矛盾也！ 夫儒者學問隨行隨知，行禮便當知禮，因人性行樂便當知樂本人心，況既知當然，則必先知其所以然。何則？ 士與民不同，欲教孝弟，則必先申之以孝弟之義，非若民可使行不可使知也。且所以然亦即在當然之中，無界限也。十年知性，而不知性本于天；十年知天，而不知天命之有不已。則其所謂知當然者仍是未知，所云不惑者仍大惑也。況「事」、「理」二字亦創自儒說，然總自認不清。如「君子之道費而隱」，以費爲用，以隱爲體，又以費爲事之當然，隱爲理之所以然。使隱是體耶，則聖人不知，不能舉全體，言夫婦費而聖人隱不可也；以隱爲理之所以然耶，則當然之事應屬行，所以然之理應屬知。謂聖人不能所以然之理，固難通，謂聖人不知所以然之理，尤不可通也。至于民可使由不可使知，則由是行其理之所當然，知即知其理之所以然。知、行俱是理，大瞀亂矣！

更可怪者，其云洒掃應對是形上之道，此即二氏所云塼塊皆道理，已怪極矣。乃其論太極，又謂一陰一陽是形下之器，則直黑白反背、首踵倒置，與洒掃屬形上者又適相反。若云天地間事物皆是形器，必別有所以然在形器之外，則一陰一陽正天地之所以然。何則？ 立天之道曰陰與陽，陰陽者，即天地所由立也。若云陰陽又有所以然，則鬼又做鬼，神又立神。昔有云臧三耳、雞三足者，謂兩耳兩足外，一耳所以聽、一足所以行

也。今聽又所以聽，行又所以行，則四耳四足，不至千百不止矣。況形上、形下並非其然、所以然之謂。有形爲器，無形爲道，此在有目有手者皆可見可指。故崔憬以圜蓋方軫者爲器，爲形下；以資始資生者爲道，爲形上。實以天地可目睹可手指，而陰陽不然，此不必有其然、所以然分其間也。今朱氏論太極，直曰使陰陽是道，則所謂形而下者更是何物？一似舍陰陽外，溥天之下並無一器一物可以睹之指之者。本欲絶陰陽以所以然之名，而乃併器物之其然者而亦絶之，何乖誕也！儒者説理不明，亦要使其説爲可安。今此一語，既與夫子「見乃謂之象，形乃謂之器」、「一陰一陽之謂道」全然不合，然何可使其然、所以然之自爲説者，亦乖誕如此！

致知在格物

格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。

《蒼頡篇》云：「格，量度也。」黎氏《大學發微》云：「格物，格其物有本末之物。致知，致其知所先後之知。」此本經自解，暢是明白。今《大學》改本凡「致」字「格」字「本末」、「先後」字一概變換，其間考辨悉見之《大學證文》、《大學知本圖説》二書，兹不贅矣。祇就改本説，則致知、誠意，正《大學》「知」、「行」二字一大領要，從來知行不分，知者知此，行者即行此。若以格物爲窮至事物之理，則未有所知在事物，而所行在誠意者。如謂事物只是知，誠意只是行，是知之與行斷港絶流也；如謂事物既知，誠意又須知，

是事物少一行，誠意又多一知也。若然，則所云「衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」，恐未然矣。或曰朱氏所言物，亦即心身家國天下之物，原非汎汎事物，則于補傳所云「天下之物即凡天下之物」又説不去矣。朱氏明云「十件物格到九件不妨」，則心身家國據其自説亦止三綱領、八條目，有多少條件，而曰格十件、格九件乎！

「所謂誠其意」節

由致知方能誠意，此序之不可亂。由致知不可不誠意，此功之不可闕。「自欺」云者，知爲善以去惡，而心之所發有未實也。惡惡、好善皆務決去，而求必得之，以自快足于己，不可徒苟且以狥外而爲人也。然其實與不實，蓋有他人所不及知，而己獨知之者，故必謹之于此，以審其幾焉。幾者動之微，是欲動未動之間。使有个善惡想頭，便就這處理會。若到發出處，便怎生奈何得！

致知與誠意，雖先後相承，而誠意下手實與致知不相涉。使以古本言，則致知是致其知所先後之知，但量度而無餘事矣。以朱氏改本言，則窮盡天下物理，皆與知行知字不合。比如窮六藝，習禮、學射、講書數皆與誠意之知有別。誠意者，當知意之所以誠，須自有知法，如知止是知至善，此即誠意之知。何則？好善、惡惡，不欺之始事也。能得是得至善，此即誠意之行。何則？慎獨自慊，去不善以進于善，誠意之本事也。故正心以後皆著先後，而惟此則既無所謂誠意必先致知，又無所謂正心必先誠意，其于「先」、「後」二字一併抹却。向嘗體驗之，因于嵩陽書院問醫閭先生後人，謂心、意、知三字，一若知爲首，意次之，心又次之；而以之內省，則心常在前，以未發時多也，知常在後，以必發與未發而然後覺也。其次第相

反，何也？曰：「心、意、知何有先後？當其未發即謂之心，及既發而即謂之意，乃發之之後而復見心，及其又發而又見意，時而心即時而意，而知則無時不見于其間。其所以先誠意而後正心者，以用功從誠意始耳，非心意有次第也。是以用功者當其既發也而即誠意，及發已而即正心，時心時意即時正時誠。不加强勉，亦不事遏抑，第任其自然，而由誠而正，循環焉以至于盡，而于是盡性至命之學，亦俱見焉。」此真實了義，真坐而言之、起即可行者。而乃虛揣先後，拘泥膠轕，曾有從事于此者而尚爲是言！

正心無功夫，以心無正法，裁把捉即桎梏矣。觀本文以心不在反言不正，則心在即正，此與《孟子》存其心、求其放心意同。但存心之法有二：一則存乎中，即不馳于外；一則存乎此事，即不移乎彼事。則時時在中，而心正矣。若忿懥好樂，則心之所用而近乎情者，此又正不正外發之驗，于在中之心無與焉。

乃其反説誠意，謂意之所發有不實，此又隔一層之言。夫誠意者，非謂心之所發即能實也。夫心之所發意也，未發爲心，發之爲意，有何虛實？第心無善惡，併無虛實，意則無虛實，而有善惡。自善惡一起而虛實生焉，惡意易實，善意不易實，而《大學》首功則必實去其所易實者，而實行其所不易實者。如此者不謂之誠意，而謂之誠其意，以意不自實，必有爲實之者也。故《知本圖説》曰：「假意發而善也，即儒者之所謂理也，則必實其意以使之可行；假意發而不善也，即儒者之所謂欲也，則必實其意以使之必不可行。如是之久則欲漸亡，欲漸亡則理漸長，久之而日月至，又久之而三月不違，又久之

而從心所欲不踰距。皆是功也，則皆從此當下之一念始也。」

然謂好善惡惡務決去而求必得，亦無此事。去惡務決，此固然也。若爲善則祇意之發，焉能必得？《知本圖説》云：「事親、敬長、信朋友，當下可行，亦可得。若事君，則虛意矣。虛意求必得，將必併此意而亦失之。此時正當求所以實之之法，度時所得爲，已所能爲預備于心。如顏淵問爲邦，子張問爲政，雖終身不事君，而其所以事之之道無不實也。此誠意也。若求必得，則未也。」

乃其説自慊，❶又謂快足于己，不可徒以狗外而爲人，此則宋學與聖人之學大相反者。聖學合人己，通内外，忠恕一貫。忠者爲己，恕即爲人。夫子老安少懷，孟子獨善兼善，孔、孟一轍。況《大學》明德要在新民，《中庸》成己所以成物，故古本《大學》于「必誠其意」下即接「瞻彼淇澳」及「前王不忘」兩節，以爲明德在此，新民即在此。而如好如惡，即與平天下之民好民惡相貫通。故曰：大學重王道，由慎獨以躋治平；猶之《中庸》達天德，由戒慎恐懼而即可以進于天地位、萬物育。幾有《大學》首功而反截内外、分人己者？且既講誠意，即當識「誠意」二字。夫意之所發有何大惡？裁一起念，而即欲弑君賊民、犯上作亂，則雖盜蹠亦無之。其所謂惡，不過自私自利而已。夫自私自利，即自爲也。然而此念不去，將久之而忮忌生，又久之而殘慝發，浸淫漸漬，不至于爲大奸大惡不止。《易》所云「臣弑君，子弑父，非一朝一夕之故」者，正謂此也。觀此，則凡曰

❶「慊」，原誤作「謙」，據匯解本改。

務内，曰自爲、不爲人，皆誠意之所謂惡者，何自慊爲？

若心之所發即是意，然謂之獨者，以意非人所知也。乃又添一「幾」字，謂幾在欲動未動之間，則怪誕之極。夫心動不動，忽不及覺。覺之者，惟知耳。知倘未覺，則其動也爲坐馳，其不動也爲嗒喪，嗒喪固非心，坐馳亦非意也。及其既覺，則其動爲意之發，其不動爲心之存，以動即爲意，一未動而仍是心也。今乃設一欲動未動之間，其于心與意尚未能定，而强名曰幾。謂是心幾，則心之幾即意也；謂是意幾，則意不能又發意，且此時意未成也。乃又添一「想」字，謂當理會善惡想頭于欲動未動之間。夫心、意在身不難體驗，欲動未動中間有何停頓處，可容得善惡？且有何安排處，可以使善惡想頭倉卒理會？況衹一「意」字，既已名獨，又名曰幾，今又名曰想頭，《集註》註南容一人而四名，太支離矣。總之，説無定見，到處乖錯如此。「幾」字從來作事幾解，今解作將發之意，則發始爲意，雖藏百善惡于意中，亦正好理會，所謂誠意者正誠此也。乃又曰恐發出，便怎生奈何得，則又是事幾矣。即此一解而前後雜出，千差萬别，真没奈何事。

天命之謂性

命猶令也，性即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形而理亦賦焉，猶命令也。于是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。

《孝經説》曰：「性者，生之質命，人所稟受度也。」此即天命之性之解也。但性本自然，而命爲天所付授，未免有賢愚吉凶參乎

其間。故合言之,可稱性命,《易》「乾道變化,各正性命」是也。分言之,則性是性,命是命,《易》「窮理盡性,以至于命」是也。此以性屬命,則正鄭氏所云合言之者。若《章句》云「性即理也」,則不特古無此訓,即《易》之窮理盡性明分兩層者,亦說不去矣。且其云「天以陰陽五行化生萬物,氣以成形而理亦賦焉」,❶亦復雜出不倫。《左傳》:「天有六氣,降而生五行,至于含生之類,皆感五行生矣。惟人獨稟其氣之秀者。」故《禮運》曰:「人者,天地之德,五行之秀氣也。」又曰:「人受天地之心,五行之端,而後別聲被色以生。」是人、物之生皆感天氣,而人獨稟天心與天德,而受以爲質。所謂天命者,命以是矣。今乃雜「理」字于形氣之後,毋論理不是性,窮事物之理原非盡性,即使理果是性,而乃質既成而始付以性,則生理絕矣。蓋二氣即道,道即是善。繼善成性,總在一時,雖形質之具亦無後先。然寧可曰道氣生形,斷未有形具而道氣反藉之以生者也。又且人有天德,物無天德,犬之性非人之性,子思說此,爲人不爲物。即或六氣、五行,人、物所共,而既已成性,則截然分別。乃初以性爲人、物之生,既以道爲人、物各循其性之自然,終又以教爲因人、物之所當行者而品節之。試問牛犬率性,何便是道?且牛犬當修道耶?

遠宗曰:《章句》「盡物性」節有物性亦我性語,此是大病。佛不云犬子皆佛性耶?

文輝曰:命作與、授解,不作令解。《尚書》「天命有德」,祇授章服,敕天之

❶ 「賦」,原作「付」,據匯解本及朱熹《中庸章句》改。

命，但付時幾。孟子明曰「天不言，以行與事示之」，示即與也。特「性命」二字皆已成之名，命仍是性，而稍雜賢愚吉凶于其間。《詩》「惟天之命」、《論語》「五十知天命」，皆兼性言。《中庸》首稱天命，前儒細密，不敢杜撰訓一詞，故曰合言。謂祇一付授，不必于二氣之生、繼善之成有所分也，非謂此「性」字有異解也。

率性之謂道

率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間莫不各有當行之路，是則所謂道也。

此猶是虛説，須實指之方有着落。舊詁謂「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則智」，此必古道經之言。按《周禮》以天爲神，火神、金神猶火天、金天也。天以五行爲德，而人稟之即爲性，如乾有元、亨、利、貞四德，而人得之爲仁、義、禮、信之四性，此易曉也。乃率此四性，則體仁長人，利物和義，嘉會合禮，貞固幹事，但從仁、義、禮、信循行之，而俱當乎道，此實銓率性之明可據者。況道有本義，即下文達道，亦即此道，而以當行之路虛擬之。豈有六經習見、千聖百王所共行之一字，而猶不能名言也乎！

遠宗曰：道是德之見于行者，故天有德，《中庸》「達天德」是也。性即是德，《中庸》「性之德」是也。道藉德以行，《中庸》「苟不至德，至道不凝焉」是也。則即以《中庸》解《中庸》而顯然矣。故古記五帝三王之德者，皆稱道經，荀子以「人心惟危」十六字爲古帝王道經之文，則道自有

正解。《孟子》以人路解道，此曲譬，豈義訓乎？

是故君子戒慎乎其所不睹恐懼乎其所不聞莫見乎隱莫顯乎微故君子慎其獨也

朱氏曰：「戒懼做存養工夫，慎獨只是省察。」又曰：「存養是靜工夫，省察是動工夫。」

戒慎、恐懼分不得靜存、動察。《樂記》：「人生而靜，天之性也。感乎物而動，性之欲也。」是性情可分動靜，未有同此率性而已發未發之頃有界限者。且不睹聞是微隱，即是獨，無兩時兩地，戒慎、恐懼即是慎，即學者此際，亦並不當有兩層工夫可容首鼠也。況《大學》、《中庸》係夫子、子思聖學相傳、一門授受之書，豈宜開卷初下手即牴牾如是！

此非當身體驗過，未易指析。大抵《大學》心意與《中庸》性情雖有異名，而工夫則只是慎獨。其在誠意，則祇一察意，而不藉靜正，但存心即心正矣。本文以心在爲心正可驗也，此以動爲靜也。其在率性，則祇當存性，而並不察情，祇謹獨而無餘事矣。《繫詞》所謂「成性存存」、《千文》所謂「性靜情逸」，皆可驗也，此以靜爲動也。此際動靜大須體驗，蓋心統性情，而心性所發，則意先而情後，意獨而情衆，意在中而情在外，意爲戒慎、恐懼之所及，而情爲戒慎、恐懼之所不及。故《大學》誠意功在心先，而忿懥好樂爲心之發用，則直在正心之後，此即喜怒哀樂無功夫之明驗也。是以性情心意同一體用。而以心意言，則心是獨，意亦是獨；以性情言，則性是獨，情不是獨，以喜怒哀樂必將衆著也。以心意言，則心是中，意亦是中，所謂

誠于中；而以性情言，則性可言中，情不可言中，以喜怒哀樂未發是中，而發而形外即將達之天下也。況儒者用功，貴在實踐，洵口門面，輒曰動察、動察，烏知有察不得者！張仲誠曰：「喜怒哀樂，一察便僞。幾見察喜尚能喜，察怒尚能怒者？戲場悲歡，猨狙嗔笑，豈可爲訓！」是以夫子哭顏淵，不知爲慟；遇舊館人之喪，則一哀出涕，是聖人並未動察。而以此直捷要功，分作兩橛，東走西顧，此豈學者入門時所宜有乎！

誠者自成也而道自道也

誠者，物之所以自成；而道者，人之所當自行也。誠以心言，本也；道以理言，用也。

道即天道、人道之道，猶率性之爲道、中和之爲達道，是誠之見于行者，即誠也。今乃以誠爲心爲本，以道爲理爲用，則支離破碎極矣。毋論誠者、誠之者只有兩層，容不得許多名目，試即以本經驗之，此承上文「至誠之道，可以前知」章來。此「誠」、「道」二字，即「至誠之道」之「誠」與「道」也。誠是心本，道是理用，則其可以前知者，是心本可前知乎？抑是理用可前知乎？況經有上文，又有下文，下文「誠者，物之終始」即是此「誠者」，緊相頂接。而又曰「天下之物，皆至理之所爲」，則誠又是理，是用，不是心，不是本。即一上下文而棼頭亂腦，膠轕矛盾至于如此。且又以自成屬物，自道屬人，膠轕之中又生繆蔓，《中庸》一書曶瞀極矣。試問「天命之謂性」並無「物」字，而必合人、物；此「誠者，物之終始」曾無「人」字，而必分人、物，此何故也？

誠者物之終始不誠無物是故君子誠之爲貴

天下之物，皆實理之所爲，故必得是理，然後有是物。所得之理既盡，則物亦盡而無有矣。故人之心一有不實，則雖有所爲，亦如無有，而君子必以誠爲貴也。

「誠者，物之終始」，若不誠，則無物矣。一反一正，何等明快！乃謂上句汎言人、物，下句專屬人，此是何説？據其作《或問》抵飾此解曰：「不誠是誰不他，須有个人不他。」言極狡利。顧其自解「誠者，物之終」，亦與「不誠無物」同謂無此理，則物亦終盡無有。此是誰無他，亦有个人無他乎？

本文三「誠者」，皆言至誠，能盡人盡物，贊天地化育。惟此「誠之」二字是致曲以進于化者。則此「誠之」二字是眼目當提之字。乃一概汎言，而又分章分節，分天道、人道。夫衹言至誠、致曲皆需成物，「故」下以「至誠無息」至「悠久，所以成物」者告之，明有一「故」字接下而分析配搭，欲謂之不支離破碎不得矣。餘見《中庸説》中。

此節《中庸説》極明白。若曰誠者盡己性以盡人性、物性，從自成始；而誠者之道，亦合天道、人道以歸于誠身，從自道始。然而盡其性者，必盡人性、盡物性而曲；能有誠者，亦必自誠明以至于變物、化物。蓋以物必有終，自有而至無；物必有始，自無而至有。總在此實德耳。向使無此實德，即無此物；無中和，即無喜怒哀樂；無忠恕，即無子臣弟友。是故君子能誠則誠，不能誠則因而誠之，是爲貴也。

〔附録〕先生歸草堂，説此書。客問：「物之終，朱氏謂理盡則物終，與『不成無物』一意。而先生謂物終亦是誠，何也？」

曰：此非予言也。經明云「誠者，物之終始」，而朱氏獨曰終是不誠，則經但當曰誠者物之始，而于「終」字宜删却矣。夫子曰：「未知生，焉知死？」則生是誠，即死亦是誠，故《易·繫》明言「原始反終，知生知死」。只一彌綸天地之道盡之，所爲誠也。物生有時，物死有候，若不誠，則無候矣。生物旋死，死物旋生，若不誠，不旋生矣。有一艾子于此，《月令》「腐草化爲螢」，此草以無理而死，然既已腐矣，乃忽化爲螢，則其無理而死之時，正其有理而生之時。吾不知是物之理何時有何時無也，請一思之。

文輝曰：物之終始，即是成物，《易》曰「萬物之所以成終而成始」者也。始是成，終亦成也。若無誠，則終是敗矣。

仁義禮智根於心

朱氏曰：「君子氣宇清明，無物欲之累，故合下生時，這个根便着土，所以生色形見於外。衆人則合下生時，便爲氣稟物欲一重隔了，這个根未着土。蓋有殘忍的心，便没了仁之根；有頑鈍的心，便没了義之根；有忿狠的心，便没了禮之根；有黑暗的心，便没了智之根，都各有一重隔了。而今人只要去其氣稟物欲之隔，教四者之根着土而已。」

根心，謂根之於心，此即古所云「生心之謂性」者。其不曰生而曰根，以心性同生，原是一體，比之草木之發于根，而根與草木仍是一物，故曰根心。要之，心是根，性不是根也。今朱氏直以性屬根，曰仁之根、義之根，已乖反矣。然且于根外又添出兩層，曰氣稟物欲，曰土，不知所指何物。本文止「心」、「性」二字，性既是根，則此所指必是心。向使土是心，則不當曰君子根着土，衆人便根

不着土。謂衆人無四者固不可，謂衆人無心尤不可也。土是心，又不當曰殘忍之心没仁根、頑鈍之心没義根，以養根之心而反至没根，固不可通。且又不當曰去其没根之隔而使之着土，以去心之根而復使之着心，尤不可通也。自宋人倡言人性，祇有仁、義、禮、智四者，並無孝弟，遂謂天是理，性亦是理，己是欲，心亦是欲。如此文直稱心爲物欲，且直以殘忍頑鈍四惡屬心，而究其爲説，不知性根于心，心根于性，支離破碎，決不可解。亦思註《孟子》當讀《孟子》。《孟子》明言「故理義之悦我心，猶芻豢之悦我口」，言人各有心，猶人各有口，理義者口之芻豢耳。謂芻豢是口根，理義是心根，固無此言。謂滅口可以悦芻豢，去心可以悦理義，亦無此言。況理義四者是根，欲把這个根來悦那頑鈍殘忍的心，將以何爲？ 在《孟子》必無此言。

章大來曰：「根於心」，與下文「粹然見於面，盎於背」四「於」字詞氣一例。根是心，猶之粹然是面、盎是背也。若謂背不盎，只仁義禮智是盎，則如何盎得？

操則存舍則亡出入無時莫知其鄉惟心之謂與

程氏曰：「心豈有出入？亦以操舍言耳。」

「出入無時，莫知其鄉」，直接「惟心之謂」句，分明指心言。蓋存亡即出入也，惟心是一可存可亡、可出可入之物，故操舍惟命。若無出入，則無事操存矣。乃故爲説曰出入以操舍言，夫天下無操存而尚莫知其鄉者。若曰以舍故莫知，則出入以操舍言，而獨「莫知其鄉」四字專以舍言，可乎？《集註》引

此，是救正孔、孟二子之失。故當時又造一公案隱刺聖賢，謂范淳夫女一日讀《孟子》，曰：「孟子誤矣！心豈有出入？」伊川聞之曰：「此女雖不識孟子，却識心。」此正造事以實「心豈有出入」五字者。夫《大易》「憧憧往來」，往來者，出入也。《大學》「心有所」、「心不在」，有所、不在，亦出入也。惟心有出入，故《書》曰「人心惟危」，危者，兀臬不定之謂。亦惟出入不一，故《書》又曰「惟精惟一」，曰「一哉王心」，一者，專一不離異之謂。是心原可出入，而存心者則因而操之使入，必不令舍之而使之出。今乃曰無出入，不惟不識孟子，全不識心。使范女果有此言，則是一愚婦錯認此心爲血肉塊者；使出自程氏，則直是違背孔、孟之學。而朱氏且和之云：「雖操存舍亡，亦不得恁地快。」豈此二「則」字又當緩解如「明則誠」耶？抑果孔子妄言也？

文輝曰：操非把持之謂。心無把持法，裁加矜捉，便類迫蹙。《公羊傳》云「蓋操之爲已蹙矣」，此「操」字只訓「守」字，如劉向《別録》「其道閉塞，悲愁而不失其操」意同。

遠宗曰：朱氏註經，多與經不合。王草堂考其事，自三十四註《論語要議》，四十八註《論孟集註》，後至七十一猶改《大學》「誠意」章而卒。黄直卿云朱氏「一部《論語》直解至死」，以求合不得故也。乃其《集註》成時，自言其書如秤上稱來，不高不低，增減一字不可得。然則何以又改篡至死？不可解。

又曰：朱氏云：「《大學》鄙説陋處不少，大抵本領不是，只管妄作，自悮悮人，深爲可懼。」又云：「《大學》解而今自謂穩

矣，只恐數年後又見不穩。」又云：「《中庸》中和等說，近細思之，病敗不少，理固未易窮，然惛憒如此，殊可懼。」然則朱氏自知固若此，人何必曲爲諱之？熊愚齋云：「學問之道，是是非非，毫釐不容差謬。朱氏言可信，則不當與之背馳；如不可信，則背之可也。」此真學者之言！

四書改錯二十

蕭山毛奇齡字大可，又名甡。稿

貶抑聖門錯上

貶抑聖門，從夫子始。朱氏《語類》于《論語》首章即曰：「禪家一棒一喝，却掀翻了也得个快活。『學而時習之』，看來好支離。」又曰：「如今不敢說時習，須看得見那物事，方許時習。」其挾墨以攻儒如此。但未經《大全》所採，則說不勝載，概不入録。若《集註》貶抑，節節有之，名爲補救，而實所以顯正夫子之失。第說煩難以標列，且是卷祇本《釋非録》一書，不便雜入，觀者但從此而類推可也。

「子曰管仲相桓公」二節

程氏曰：「桓公，兄。子糾，弟也。故聖人不責其死而稱其功。若使桓弟而糾兄，則管仲之與桓不可同世之讎也。若計其後功而與其事桓，聖人此言毋乃害義之甚，啓萬世反覆不忠之亂乎！」

此直面叱夫子矣。夫子許管仲之意，是重事功，尚用世，以民物爲懷，以家國天下爲己任。聖學在此，聖道亦在此。而程氏無學，讀盡四書經文，並不知聖賢指趣之何在，斯亦已矣。乃復不契于夫子之說，特變亂其事，謂子何以許管仲，因桓公是兄，子糾是弟，故管仲可以相桓而召忽不可以死糾。則是兄有君臣，弟必不可有君臣；兄可繼國，弟必不可以繼國。其爲說固已難通。然且

桓實是弟，糾實是兄，正相顛倒，而乃曰：設使桓是弟，糾是兄，則夫子此言毋乃害義之甚，啓天下萬世反覆不忠之亂。是害義者，夫子也；啓亂者，夫子也；開天下萬世反覆不忠之禍者，夫子也。夫子自此不容于天地間矣！若糾兄桓弟，則自《春秋》三傳及《管子》、《史記》諸書皆然，唯《漢書》以忌諱改殺兄作殺弟，然隨即註明，不容錯者。説見首卷「人錯」條。

張文楚曰：薄昭上淮南王長書，以漢文爲淮南兄忌諱，故改殺兄作殺弟，此在韋昭註甚明。向使祇讀《漢書》，不讀《春秋傳》與《管子》，則未可論桓、糾事；讀《漢書》而不見《漢書》之註，則仍是未讀《漢書》，烏可即據以詬夫子？且韋昭此註在監本十七史中非新增註，又其註即在「殺弟」句下，不容不見者。如此，則雖謂之無意，謂之鹵莽，亦未必然矣。

〔雜記〕石門吕氏原名光輪，自號晚村。嘗慕道學名，拜餘姚黄梨洲爲師，既而畔之。康熙庚子，曾以湖舟會三郡名士。吕以多金，使之主一舟。時泊湖南，游八卦田，客有詢勳賢祠即王文成祠。者，吕便詬之。客驚起曰：「何？」吕曰：「王伯安《與羅整庵書》直詬朱子爲洪水猛獸，吾黨師朱子，雖報詬之，豈過耶！」客曰：「不然。朱仲晦曾借謝氏説詬夫子臣事犬彘，借程氏説詬夫子害義反覆啓禍亂，至今無報之者。吾黨師孔子，未嘗師仲晦也。」吕方跼蹐，適梨洲弟黄晦木在坐，笑曰：「孔子雖吾師，畔之已耳，尚去報耶？」吕大慙，面如通赤帛，徐曰：「吾敢詬伯安！但以伯安詬朱子，則于明文皇帝輯《大全》、尊《集傳》有隱祖新安之意，不無刺謬，故難安耳。」晦

木曰：「如此，則欲張新安之勢以抗孔子，倍無理矣。實新安非泗上祖也。」衆揶揄而罷。其後吕自購書林，選八比文，每于紙尾極詬文成異端猛獸，一似真爲祖宗師友報怨毒者。則以助朱貶聖門而遷憾及此，誠何必然！

「有子曰其爲人也孝弟」章

程氏曰：「爲仁以孝弟爲本，論性則以仁爲孝弟之本。」「仁是性也，孝弟是用也，性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來？」胡氏曰：「有子以孝弟爲仁之本，程子以仁爲孝弟之本。譬之木，有子説枝葉，程子説根本。程子之言，所以補有子之所不及也。」

有子不及程氏處，由不識仁、義、禮、智是性，不識性中無孝弟，故所言皆枝葉。實則古無言仁、義、禮、智者，惟《易・文言》始有「仁義禮」三字，而無「智」字，至《孟子》始增一「智」字，名爲四德，是仁義禮智之名創自孟子。然而孟子明言孝弟是仁義禮智之本，並未言仁義禮智是孝弟之本。觀其曰仁之實、義之實、禮之實、智之實，皆只孝弟，皆只事親、從兄二者，是事親、從兄二者爲四德之實。實者，本也，根荄也，非枝葉也。今明襲孟子四德之名，亦明言孝弟，而其言本言實，則概從反之，曰仁不本孝弟，且不惟反之，又從而決絶，其説曰：人性曷嘗有孝弟？是併其「良知良能，孩提親長」、「堯、舜之道，孝弟而已」諸所言皆一切悖盡。而《論語》開卷即立此説，是不特程氏勝有子，即孔、孟之學亦全與程氏相反，全藉救正，聖門尚有賴與？

有子言枝葉，程氏言根本。初聞此説，

不覺慚愧。及讀《後漢・杜篤傳》，❶亦以枝葉、根本解「孝弟也者」二句，然而孝是根本，仁是枝葉，曰：「夫仁人之有孝，猶四體之有心腹，枝葉之有根本也。夫孝，天之經，地之義，人之行也。孝弟也者，其爲人之本與？」則是誰言根本，誰言枝葉，所藉有學者一雪此言。

「曾子曰吾日三省」章

諸子之學皆出于聖人，其後愈遠而愈失其真。獨曾子之學專用心于内，故傳之無弊。

此《論語》開卷記曾子傳道之言，乃就其三者，按之皆爲人之學。其所云「傳不習乎」者，舊註謂以我之所習傳之于人，與上文「爲人謀」、「與朋友交」一類。朱氏恐其有流弊，于「爲人謀」、「與朋友交」絶不註一字，但曰「盡己之謂忠，以實之謂信」，而于「傳習」則一反舊註，曰：「傳謂受之于師，習謂熟之于己。」其有意補救，已狡密矣。殊不知曾子三省，正一貫忠恕之學，與《大學》絜矩、《中庸》成物、子貢能近取譬、孟子强恕而行互相發明，總只去自私自利之念，使人己之間了無間隔。此實聖道、聖學，四書開手一大領要。而讀其書而不能曉，反曲爲救弊，衹摘「忠信」二字，謂忠信是傳習之本，而于「忠」字上竟抹却「爲人謀而不」五字，「信」字上竟抹却「與朋友交而不」六字，則其所云「得爲學之本」者，非頌曾子，實自頌以隱媿之矣。然且痛貶聖門，特引謝顯道語，謂學愈失真，傳之有弊，單借曾子、子思、孟子三人以詬詈，其

❶「杜篤」，據《後漢書》卷六十四，當爲「延篤」。引文出《後漢書・延篤傳》致文德書。

餘亦獨何與？若傳習之錯，見「改註」條。

「季氏使閔子騫」章

程氏曰：「仲尼之門能不仕大夫之家者，閔、曾數人而已。」謝氏曰：「閔子得聖人爲之依歸，彼其視季氏不義之富貴不啻犬彘，肯從而臣之哉？」又曰：「在聖人則可。自聖人而下，由也不得其死，求爲季氏附益，既無先見之知，又無克亂之才故也。」

夫子一門多事季氏，即夫子已先爲季氏史，爲季氏司職吏，如《孟子》所云爲委吏、爲乘田者，而概以事犬彘詬之，輕薄極矣。然且挽回「聖人則可」一語，則聖人應事犬彘矣。儒者不明理，並不讀書。閔子幾曾好石隱、耻事叛亂，如王蠋之謝燕師、龔勝之拒新莽？祇以費本巖邑，而其先又經叛臣竊據，實恐難任，故辭之頗堅。觀其即出事夫子，居喪未終，遽要經從政，則非仲尼之門不肯仕大夫之家，已可知也。且亦知季氏何以使閔子騫乎。夫子爲司寇，使仲由墮三都，而費則季氏之邑，三都之一也。季氏以南蒯、公山弗擾歷叛，此地與郕、郈相唇齒，必得一仁厚者爲宰，故使及子騫。及子騫不從，而然後子路以己意使子羔爲之。則子騫之使，夫子未必不與聞，非可謂聖門必耻仕季氏也。況投鼠當忌器，祇借一子騫而陰唾聖躬，顯詬諸賢，已寒心矣。乃諸賢爲宰，不能指舉，而明見《論語》者，且有仲弓爲季氏宰一人。夫冉牛、顏淵、仲弓、子騫，此德行中人。仲弓與閔子何優何劣，何升何降，而臣事犬彘？予嘗曰：使註《論語》而不知仲弓之爲季宰，是爲蔑經；既知仲弓爲季宰，而故作是言，是謂侮聖。蔑經與侮聖，惟擇處之。

遠宗曰：由、求事季氏，不特夫子許

之，且欲倚之以行道。觀公伯寮愬子路于季孫，而夫子以「道之將行」、「道之將廢」陰折伯寮，此明明見之《論語》大文，非僞造僻書也。若季氏再召冉求，則夫子且曰「非小用之，將大用之」，何嘗以臣事犬彘、失先鑒之知爲冉求耻？且儒者好責人，亦應責己。春秋策書載冉求于清之戰爲魯師立功，此聖門克亂有成效者，而反責其無克亂才。吾不知謝顯道在宋非無事之日，曾克亂否？朱氏嘗云謝上蔡說仁處類禪，又云上蔡以導引爲能事。是顯然異學，尚可據其說以貶聖門耶？

「憲問耻」章

憲之狷介，其於邦無道之可耻固知之矣，至于邦有道之可耻則未必知也。朱氏曰：「邦有道而不能有爲，只小廉曲謹做得甚事。」又曰：「夫子知其學之未足以有爲，雖無枉道之誠，而未免于素餐之媿。」

《四書集註補》曰：「原思學不足有爲，在諸書並無考據，惟《論語》記原思爲宰係夫子所使。向使果無用、果不足有爲，則此一耻在夫子矣。」況「素餐」二字，則正與與粟九百、不聽其辭相對照。思本不足餐，而夫子强之餐；思以素爲耻，而夫子必使之無耻。此是何故？且思之狷介原屬有爲，所謂「人有不爲，而後可以有爲」者，與道學清班徒食月進者不同，吾不知清班授餐，亦曾做一事與否。乃朱氏《語類》又曰：「原思只是一个喫菜根的人，一事也做不得。」聞之宋人汪氏有云「人咬得菜根，則百事可做」，此言在朱氏嘗稱之，且引其言入《小學》中。而獨于思，則人咬菜根可做百事，思獨不可做一事，是直視聖門流品在十丐下，其不當與儕輩相

齒序且十百倍也。又且宋儒極抑聖門，而于此節則原情者多。如范淳夫謂「原思不受非分之禄，能事斯語，故以告之」，尹和靖謂「原思甘貧守道，可以語此」，尚皆和平。然則朱氏刻薄矣。

「樊遲問知」章

此必因樊遲之失而告之。

此汎告以知仁之道，而乃曰因其失。則遲之不務民義、不遠鬼神、不先難後獲，從何處見之？

「樊遲從遊于舞雩之下」章

樊遲粗鄙近利，故告之以此三者，皆所以救其失也。

《四書集註補》曰：「《論語》問仁者，顏淵、仲弓、司馬牛、子貢、子張、樊遲六人；問崇德辨惑者，子張、樊遲二人。問知者，無有也；兩問知、三問仁者，更無有也。惟樊遲能之，可謂切實爲己，聖門之高弟不可多得矣。而《集註》云「粗鄙近利」，《語類》云「鄙俗粗暴」，何爲也？尹和靖云：「學者之問也，不獨欲聞其説，又必欲知其方；不獨欲知其方，又必欲爲其事。如樊遲之于仁、知，既問於師，又辨諸友，當時學者之精密如此。」則未嘗粗暴也。若以其曾請學稼故云，則邢昺云「遲請學播種之法，欲以教民也」，謝上蔡云「遲學稼圃，將以爲民，非役志于自殖財貨」，則未嘗近利也。若以夫子稱爲小人而疑之，則朱氏亦云小人謂細民，非與君子相反之小人明矣。至于雙峰、文懿輩，徒知依傍門户，闡發朱學，而不于樊遲生平略加審度。反經叛理，饒有論議，亦

何爲哉！

李塨曰：樊遲在聖門最有名字，其見于魯《論》者亦甚精密。且儒者難于事功，遲獨能用命以退齊師，三刻踰溝，從容成事，有何粗暴而橫加此字？況義利之辨，直君子小人所分途，曾聖門諸賢了無實據，而可以「近利」二字鑿指之耶？

「樊遲請學稼」章

楊氏曰：「樊須游聖人之門而學稼圃焉，志則陋矣，辭而闢之可也，待其出而後言其非，何也？蓋于其問也，自謂農圃之不如，則拒之至矣。須之學疑不及此，而不能問，不能以三隅反矣。既出，而懼其終不喻也，求老農老圃而學焉，則其失愈遠矣。故復言之。」

聖門樊遲，亦由、賜後一人，乃纔一啓口，非受謾罵即被譏訕。而究其罵之、訕之者，仍自坐不能解經，厚誣聖賢如此。樊遲之請既罵以志陋，決當斥闢，又謂夫子後言，惟恐其不能喻夫子之意，真向老農老圃而就學，故使之知之，則直視遲爲下愚木石無人理者矣。亦思如此陋志，且將辭聖門而入田舍，則遲身爲民，乃反告之以民之必從，一似遲之學稼欲使民從己者。然且不止從己，既三告以民不敢不，又申之曰四方之民亦襁負俱至，一似遲之學稼將欲近招遠來，不使一民不歸己者。如此而不憬然省、豁然悟，則真下愚木石。所謂不以三隅反者，不在樊遲，在楊氏矣。且遲請學稼，非用稼也。夫子曰「焉用」，又一似四方民至，但用彼而不用此者。苟非陋志，則即此一字亦當有三隅之反。況遲在聖門，夫子親許其善問，即孟孫問孝，夫子藉遲導其意。而謂遲疑不及此，

又謂遲不能問，歷呼其名而謾罵之，又譏訕之，此何説乎！漢儒原云遲思以學稼教民，蓋懼末治文勝，直欲以本治治天下，一返后稷教民之始，其志甚大，惜其身淪于小民而不知也。此遲有大志，而夫子抑之，且仍以大者告之。四方之至，非大夫以下事也。陋儒不解也。

小人即農人，《尚書》「知稼穡之艱難，則知小人之依」，高宗少居民間，曰「爰暨小人」。時遲思以身教，故夫子自謂不如農人，且稱遲爲農人。要知遲此一請，有啓戰國時神農並耕、西秦令墾之意，其所繫大矣。

既學農，又學圃者，《周官》以九職理萬民，此政治大節，自三農外，原有園圃、虞衡、山林、沮澤、原隰諸職治。當時任地力、務開塞、算地來民，有不重農畝而專任五土與五物者，故又及此。

「司馬牛問仁」章

楊氏曰：「觀此及下章再問之語，牛之易其言可知。」

《四書集註補》曰：「牛多言而躁，多言非多問也。聖門問仁已不可多得，牛既能問，而又切問，烏可少之？子路問君子，兩問『如斯而已乎』，豈子路亦易言者耶？」

宰我問三年之喪

朱氏曰：「聖人不輕許人以仁，亦未嘗絶人以不仁。今言予之不仁，乃予之良心死了也。」

此似難免詬厲者，然亦不應裸罵至此，裸罵則聖門無色矣。況宰我此問亦有所本。《間傳》親喪以期爲斷，再期則加隆矣，故當時言禮，亦多有二十五月而畢喪之文。然且

其說有期年可斷、天地已變、四時已易諸語，與宰我說正同。向使是文後起，則經夫子詬厲後，未有反襲宰我說以自取戾者。蓋親喪致哀，原無多時，《間傳》所言，不爲飾喪者言也。朱氏知裸罵宰我，而其居祝氏母喪，誤認再期以二十四月即畢喪，雖由不學失禮，然短喪一月，若充類之盡。則宰我百步，君家亦五十步矣。餘見「喪祭」條。

「宰我問曰仁者雖告之」章

宰我信道不篤，而憂爲仁之陷害，故有此問。

此亦設以憂仁心之窮，未嘗憂陷害也。凡責人須當情，此先不當矣。況此問夫子祇解之，未嘗責之。❶ 先仲氏嘗云：「通讀四書，而尚疑宰我之問仁，夫子應佛肸、公山之召，仍是不讀四書者。」此真名言。蓋聖學授受專是爲人，此亦與曾子爲人謀、子貢博施濟衆同是一意，而推到窮處，故發此疑義。《集註》「信道不篤，憂仁陷害」八字，則正與孔安國舊註「欲觀仁者憂樂之所至」兩相反也。宰我信道不篤，或他時有之，此不然也。此則論仁、恕而或過者也。

「賜也何如」節

子貢見孔子以君子許子賤，故以己爲問，而孔子告之以此。

子謂子賤與子謂公冶長、子謂南容並記，原非一時之言。兩女不能一時妻人，則夫子自不能以一時論列兩婿，此不過記者偶然連類所及，無交涉也。自邢昺作疏，妄

❶「嘗」，原作「當」，據匯解本改。

疑三「子謂」章相連，後遂及此章，因謂子貢見夫子歷説諸弟子，不及于己，故問之，此稚儒可笑之甚者。今註襲邢説而又小作變換，去長、容而獨取子賤。向使邢説是耶，則長、容、子賤何去何取？向使其説非耶，則已知長、容兩謂必不同時，又何以知子賤之謂獨與子貢此一問不爽片刻？總之有意吹索，稍可乘間，即不論是否，不計礙理不礙理，決不放過。雖此間亦無大關繫，然胸腹猥陋，微涉忮忌，一似學人之身價從此頓減，此實小看聖門之已甚者。人各有面孔，何可讀其書而坐視其狼藉有如是也！

「子貢曰如有博施」章

呂氏曰：「子貢有志于仁，徒事高遠，不知其方。孔子教以于己取之，庶幾近而可入，雖博施濟衆亦由此進。」

博施濟衆不是馳騖高遠，此即聖道仁道一貫忠恕之極至處。祇聖道該忠恕，而由仁達聖，則必從强恕求仁，以馴至乎聖，此即子貢終身行恕之終事也。大凡聖道貴博濟，必由盡己性、盡人性，以至于位天地、育萬物，並非馳騖。故《大學》明德必至親民，《中庸》成己必至成物，《論語》修己必至安人、安百姓，《孟子》獨善其身必至兼善天下。即《學記》記學，自九年大成後，忽接曰：「夫然後足以化民易俗，近者悦服而遠者懷之。」是聖道未成，亦必先力推忠恕，而後可以成聖學。而乃以子貢爲徒事高遠，此可謂知道、知學者乎？

取譬非借境，即《大學》絜矩、《中庸》不願勿施、《孟子》强恕而行中事。此聖道一貫、聖學一言而終身行，實地指出子貢之繼

曾子而聞道，全在此也。朱氏于忠恕一貫則曰「借盡己推己之目」以著明之，而于此則又引吕氏説，謂徒事高遠，不知近取，則視施濟、求仁爲兩截事矣。又謂「雖博施濟衆，亦由此進」，則視施濟、近取爲各一邊事矣。然且自爲説曰：「能近取譬，如釋氏説如標月指，月雖不在指上，亦欲隨指見月，須恁地始得。」是仍作借境觀矣。夫忠恕是借，此又借乎？是于聖道一貫、聖學之一言而終身行全未曉也，宜乎以施濟爲高遠也！

張文檒曰：朱氏解「能近取譬」，既引《圓覺經》「修多羅教，如標月指」，曰：「須恁地始得。久之云：二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾。」如此行逕，全是差別，烏得與聖門相合一耶！

「子貢問士」章

子貢能言，故以使事告之。蓋爲使之難，不獨貴于能言而已。子貢之問每下，故夫子以是警之。程氏曰：「子貢之意，蓋欲爲皎皎之行聞於人者。夫子告之，皆篤實自得之事。」

「使于四方，不辱君命」，並無抑能言之意。嘗因此推求本文，再三不得。及考小註，有陳氏謡註解曰：「不獨貴于能言，蓋以『行己有耻』爲本也。」則又告行己，非告使事矣，終不可解。且子貢無耻，亦安據也？《四書集註補》曰：「『斗筲』二語未必警子貢。若然，則視子貢此問，將欲爲今之從政者矣。」

若程氏所言，子貢將欲爲皎皎之行聞于人者，故夫子告之以篤實自得之事，則與夫

子所言正枘鑿相反。夫子明尚事功，特以使命不辱者加于篤實自得之上，此不特不藥子貢之病，反有就其所長而加勉之意。聖言具在，三復可驗也。乃謂欲裁其皎皎之行，則未有使四方而猶闒茸非皎皎者。向使告孝弟、信果而不告使事，則其奚落端木氏不知如何矣。今故爲拗揉，而其言之難通至于如是，是亦不可以已乎。

「棘子成」章

棘子成矯當時之弊，固失之過；而子貢矯子成之弊，又無本末輕重之差，皆失之矣。

此貶抑聖門之尤無理者。《禮》凡言文、質，只是質樸與文飾兩相對待之辭，並無曰質是本、文是末者。自楊氏誤解質文，引《禮器》，以「甘受和，白受采。忠信之人，可以學禮」爲證，遂疑質是忠信，文是禮，誤以本質之質作質文之質。向使質是忠信，則文不當勝忠信；文是禮，則質又不當勝禮。相勝且不可，何况相去！朱氏既引楊說，于「質勝」章疑爲質是本，文是末，此原是錯；而此竟直稱質爲本，文爲末，則錯認假逢丑父爲真齊頃公矣。若輕重之説，尤非文質所宜有，幾有相勝之不得而可輕重者？必講輕重，則斷宜重文。何則？凡輕重所權，必相時度勢而擇其緩急。夫子當衰周之季，文且漸衰，故郁郁從周，明見口語，麻冕純儉，形諸永嘆。若唐、宋以後，則文已絶矣。漢、晉輿服尚類煩重，至唐而盡爲簡易，開、寶儀注猶近周緻，逮宋而盡成樸略。姑無論其他，即《禮經》四十九篇、《周官經》五卷，其間名類象數、服物采章，曾無絲毫見于世。士君子苟有志，當發憤重文，竭力挽回之不暇。而

反曰寧野，反曰子貢失輕重，不可嘆乎！

子貢曰何爲其莫知子也

夫子特語以發之，惜乎其猶有所未達也。

《四書集註補》曰：「夫子要示子貢，便明白與説，何必發嘆以啓其問？若惜子貢未達，則宋儒去聖門久遠，何由知之？」

「子貢問爲仁」章

夫子嘗謂子貢悦不若己，故以是告之。

《四書集註補》曰：「『子貢悦不若己』者，雖出自《家語》、《説苑》，然皆不足據者。且此處並無此意。尊賢、求友是爲仁取資之要事，何必又以此波及之？豈此病無處見，必註此以表著之與！」

子貢曰子如不言則小子何述焉

子貢正以言語觀聖人者，故疑而問之。

《四書集註補》曰：「子貢居言語之科，誠有之矣。若云以言語觀聖人，出自何書？況知言性與天道之不可得聞，則與『以言語觀聖人者』正是相反，而何以言之？」

「天何言哉」節

此亦示子貢之切，惜乎其終不喻也。

《四書集註補》曰：「子貢問而夫子答，極其明白，子貢焉有不喻之理？不知《集註》何以知其終不喻而且惜之。『君子名之，必可言』註云『子路終不喻』，『上好禮』註云『樊遲終不喻』，此三『終不喻』，不知何據而

云然。《蒙引》云：『子貢後來聞性與天道，如何說終不喻？』則在極附《集註》者猶且疑之。」

「季氏富于周公」章

范氏曰：「冉有以政事之才施于季氏，故爲不善至于如此。由其心術不明，不能反求諸身，而以仕爲急故也。」朱氏曰：「人最怕資質弱。若求之徒，却是自扶不起，如云可使足民，而反爲季氏聚斂。故范氏謂其心術不明，他這所在都不自知。他只緣以仕爲急，故從季氏。見他所爲如此，又拔不出，一向從其惡。」又曰：「冉求之失，不待聚斂而後見，自其仕于季氏則已失之矣。當其時，達官重任皆爲公族之世官，其下則尺地一民皆非君之有。士惟不仕而已，仕則未有不仕于大夫者也。使求仕季氏，能勸之黜其强僭而忠于公室，則庶乎小貞之吉矣。今乃反爲之聚斂，是使權臣愈强，而公室愈不振也」。曰：「然則夫子曷不于其仕季氏而責之也？」曰：「聖人以不仕無義，而猶望之以小貞之吉也。」又曰：「若季氏雖富，而取于民有制，亦何害？此必有非所當取而取之者，故夫子如此說。」

此聖門敗闕既已顯著，則從而盡情唾駡應所不免。但「自扶不起」四字，恰似擡舉不成人者，雖夫子師長亦不忍出口，況直呼其名曰「求之徒」？又三稱曰「他」，其鄙棄不屑如是，則忝作學人，恐亦非所應有矣。乃歷陳罪狀，則又並無一當者。聖門仕季氏有何不是？夫子初作季氏小吏，繼作孟氏五屬臣，及進爲司寇，而後由、賜之徒得以入仕。是聖門雖不反身，亦求仕不得，此亦何處可急，而反復以急仕責之。況求不急仕，而夫子之急反過于求。觀其失位將之荆，即先冉有；在陳聞季氏復召冉求，即期以大用。則急仕固無害，然且期大用，不必小貞之吉也。人讀書論世，思進退古今人物，而于春秋事實未嘗窺見。周制重世官，然自公

族食采外，亦何嘗一民尺地皆非君有？國有民有地，民出徒役，地出賦稅，皆公家主之。即軍賦、軍役，舊制所稱大國三軍者，亦征自公家，而第于行軍時使三卿受役並受賦已耳。惟三家爲三卿，則以改車爲行之際，極重徒衆，因之自征徒役，而衹以邑稅仍還之公。此襄十一年作三軍所云三分公室、昭五年舍中軍所云四分公室者，是徒役，不是賦稅。況三軍而外，其爲役、爲稅者何限？故宣公稅畝見于《春秋》，哀公問年饑而用田賦，則不惟見《春秋》，而並見《論語》。是什一、什二皆君自爲政，未可謂一民尺地非君有也。特用田賦時，雖哀公親問有若，而有若不許。及季康子使冉有親問夫子，而夫子以苟行絶之，乃卒用田賦，則冉子不能無過矣。冉兩仕季氏，桓子不用冉而康子用之，且聚斂與田賦一事又適相合。夫子之責之，當在此時。其曰「富于周公」者，正以周公指公家，謂公苦年饑而季氏頗富，此非救饑，實附富也。以公邑加歛，季所共也，此並責康子也。註者全不曉也。

過猶不及

道以中庸爲主，賢智之過雖若勝于愚、不肖之不及，然其失中則一也。

子張賢智固有之，若子夏愚、不肖，則夫子口中定無有此。按中庸、過、不及以道教言，道教屬君子，而過與不及則屬之鮮能之民，如後所云夫婦之愚、夫婦之不肖者。若此，過、不及則專以氣質言，謂氣質不齊，有此二等，然互相勝負，無可優劣，有時過勝不及，有時不及亦勝過，故曰「猶」。猶者，等也，齊一也。嘗讀《禮記》，子張與子夏各除

喪而見孔子，張則哀痛已竭，彈琴成聲，曰不敢不及也；夏則哀痛未忘，彈琴不成聲，曰不敢過也。即此一節，亦一過、一不及之證。然而喪尚哀戚，一則哀不足而禮有餘，一則禮不足而哀有餘，子夏之不及較勝于子張之過有顯然者。故此苟引經，當引《洪範》三德證此「猶」字。三德者，正直、剛克、柔克也。正直以無偏無側據作首德，而高明剛克，沉潛柔克，即過、不及也，皆氣質也。然而正直德也，高明、沉潛亦德也，三德並列，有何勝負？其解「猶」字當如此。夫子答「愈」字，衹告以不偏勝，原未嘗以兩皆失中爲言。

焉知賢才而舉之

仲弓慮無以盡知一時之賢才，故孔子告之以此。程氏曰：「便見仲弓與聖人用心之大小，推此義，則一心可以興邦，一心可以喪邦，只在公私之間爾。」

此則貶抑聖門之大無理者。夫子云舉賢才，此重在舉者；而仲弓謂不知何舉，蓋稍疑乎子言之不及知也。而夫子則仍重在舉，故曰爾豈無一知者，苟能舉則無不知矣。此在本文順讀便明，一在知舉，一在舉知，何公何私？何大何小？而程氏無端吹索，必求有弊，然其說難通。朱氏將本文「知」字上加一「盡」字，曰盡知，使先坐以隙，而然後程說可入，于是直接程說以責之，此非圈外註。以爲知必盡已出則私小矣。亦思衹此邑宰，盡是此宰，不盡亦此宰，既難公大，安所私小！且未聞盡知盡舉反私小，而留餘不盡反公大者。夫人有良心，仲弓據德行之列，夫子稱其可南面、山川勿舍。或妄語不足信，然「焉知」一語亦非喪良心之言，乃直誅其心，謂可喪邦。則竟從無可詬詈處必憑空造揑，使其

無所容于天地間而後已。試問此東魯一邦，在魯先諸大夫曾下展禽、逐公孫子家，猶苟且圖存，歷東周七國，延至呂秦而後亡；而仲氏一語，乃遂舉是邦而盡喪之。人有良心，何可作是言！

非才之罪也

才猶才質，人之能也。程氏曰：「才稟乎氣。論性不論氣，不備。論氣不論性，不明。」朱氏曰：「程子説『才』字，與孟子小異。孟子專指其發于性者言之，故以才無不善。程子專指其稟于氣者言之，則有善有不善。然以事理考之，程子爲密。蓋氣質所稟雖有不善，而不害性之本善。性雖本善，而不可無省察矯揉之功。學者所當深玩也。」

此又貶抑孟子矣。從來言性、情，無言才者，孟子始創出「才」字于「情」字之後，指情之所用爲言。故此以「非才之罪」，與情可謂善，一反一正。而下文「牛山」章則直以「未嘗有才」與「豈人之情」，合才、情而爲一字，則才本屬情不屬性者。今乃誣坐孟子，謂孟子言才發于性，已非是矣。且又朱曰才質，程曰氣稟，則仍是氣質之性，不惟非才，亦並非情，可怪之甚！然既作異説，或姑兩存，乃復厚貶孟子，謂孟子言疎，程子言密。及究其所言密，謂以氣質言才，則雖有不善，而不害本性，若專言才善，則性雖本善而已，無省察矯揉之功。夫所云求則得、舍則失，正用功也。孟子惟恐人不省不察，而特警之曰弗思；惟恐人不用功，不能擴充，故又申之曰或相倍蓰，不盡其才。乃明明大文，明明以「才」字屬用情之功，而又謂之疎，謂不如程子。則雖欲解之爲非貶抑，得乎？況功力非矯揉也。若宋人不識性，説見十九卷「性相近」條。

四書改錯二十一

蕭山毛奇齡字大可，又老晴。稿

貶抑聖門錯下

「子路曾晳冉有公西華侍坐」章

程氏曰：「子路等所見者小。子路只爲不達爲國以禮道理，是以哂之。若達，便是這氣象也。」問：「求、赤二子各自謙遜，可謂達禮矣，何以無曾晳氣象？」朱氏曰：「二子只是曉得那禮之皮膚，曉不得那禮之微妙處。若曉得禮，便須見得个天高地下合同而化的道理矣。曾點却見得這个氣象，只是纔見得了便休，所以不把當事。」

夫子與諸賢相對，原講用世，故曰「知爾」、「何以」。以者，用也。曾氏以狂士偶見異耳，有何氣象？如沖沖漠漠，陀陀爍爍，作二氏行逕。而曰「子路惟不達爲國以禮的道理，所以無此氣象」，則是子路之少禮、失氣象，以率爾也；乃二子謙退，又曰「祇見得禮皮膚，終不得天高地下合同而化的氣象」，則必如華山道士之神遊合漠，始有這个微妙氣象矣。且夫子在當時祇一「禮」字，不知何處有皮膚、微妙二義比較氣象。及究竟其説，則連曾氏亦一見便休，不將氣象當个事。則直以二氏説《論語》，四子皆聖門儒者，焉能相合？此皆《大全》所載註，若他書，則希夷、壽涯一齊都來，其説微説妙，何止于此。

子路使門人爲臣

楊氏曰：「非知至而意誠，則用智自私，不知行其所無事，往往自陷于行詐欺天而莫之知也。其子路之謂乎！」

夫子爲司寇，門人多爲夫子臣者，即臣于他大夫，非主友之分。然在夫子從政時，諸子皆見爲屬大夫，其時统係具在也。況夫子去官非見擯者，則以卿禮葬夫子，而門人爲臣，比之主友、漢儒所云君臣禮葬者，亦無不可。特此時無有一如近代在籍官喪葬之例，非見任者，故夫子不許。要之，子路非誣罔也。其曰詐，曰欺，亦祇從「有」、「無」二字責之，原非矯詐欺蔽，有害天理。而註以不能致知誠意重詬子路。夫致知誠意爲聖門下手第一層工夫，曾子路升堂但未入室，夫子親爲品題者，而重詬至此，豈聖言定有漏、聖門必不肖耶？何也！

子路曰子行三軍則誰與

至以行三軍爲問，則其論益卑矣。

行三軍非細事。自神農伐補遂、黄帝伐蚩尤而後，行軍皆聖帝明王之所不免。故《易》于《師》卦曰「開國承家」，又曰「可以王矣」，未嘗卑也。況臨事而懼，正夫子「慎戰」之意；好謀而成，正夫子「我戰則克」之意。是夫子明白告語，並不貶抑。而讀其書者反從而鄙夷之，可乎？

章大來曰：聖人于夾谷一會，尚曰「有文事必有武備」。況南、北二宋神州陸沉，縱使秦皇、漢武黷兵宜戒，亦不宜出自宋人之口。何則？救溺須習泅，救暍須織蔽，亦思當時君父如何受辱、生民如何慘殺，即手足毛髮皆作兵甲，猶恨不給。《禮經》所云「不反兵」之義若何？而乃論史則禁斥用兵，棄若糞穢；論經則以行三軍爲卑，卑視聖門弟子不值一錢，是不惟不解經，並亦不知有人理者矣。不聞《夏

官・司馬》以射人、司士掌朝位，等㚇有超于六卿諸職者乎！❶大禹宅百揆，反使之帥師征苗。何則？重兵政也。是以呂尚善行兵，武王尊之爲師；郤縠雖敦《詩》、《書》，而晉侯推轂，未嘗不以行三軍爲尊。若謂我有《詩》、《書》，可廢干櫓，則如後漢羌胡寇隴右，而刺史宋梟必欲重教化、輕師武，請寫《孝經》以退敵。雖長史蓋勳譏其不急靖難，取笑朝廷，而究竟不從，卒至喪身辱國，爲世誠訕。此明鑒也。但其義錮蔽已久，大須儆省。此後之讀《論語》者，遇軍旅未學，當知其有爲而發，不是輕兵；遇足食、足兵，當思其正告爲政，不是迂遠，則于斯世庶有賴矣。

「今之成人者何必然」節

胡氏曰：「『今之成人』以下，乃子路之言。蓋不復『聞斯行之』之勇，而有『終身誦之』之固矣。」

此聖賢尚事功、重材幹，與「子貢問士」章之重使四方、「子路問仁」章之獨許管仲一例。故此將謹信自守之士特抑一段，曰「今之成人」，與「問士」章之特抑言行信果者爲硜硜小人、「問仁」章之特抑致身殉死者爲匹夫匹婦亦是一例。蓋聖賢最忌是自了漢，明德不新民、成己不成物、獨善不兼善，非聖道，即非聖學。故徐仲山曰：「予讀『硜硜小人』節而疑之，及讀『今之成人』節而又疑之，至讀『匹夫匹婦』節始豁然。然猶疑

❶「㚇」，依文意，當爲「級」之誤。

曰：何以孟子獨耻言管仲？至讀『功烈如彼其卑』句，則又快然曰：聖賢重事功。孟子之薄管仲過于夫子之尊管仲，以爲事功甚重，不當止此也。」今通解《論語》，並通解《大》、《中》、《孟子》，而于此節仍徘徊瞻顧，首鼠不決。而胡氏且故以「今之成人」爲子路所言，此在前儒並無此說，引此已自無理。然且借子路以暗侵夫子，謂爲此言者「不復聞斯行之之勇，而有終身誦之之固」。向使此言果出子路，在註者亦屬疑義，並不宜輕口訾謷；況明是子言，則直詬夫子矣。苟稍知聖道、知聖學，稍有忌憚，亦必不至此。

請益無倦

子路喜于有爲而不能持久，故以此告之。

《四書集註補》曰：「喜于有爲，故先勞；不能持久，故無倦。無倦是救病，則先勞添症候矣。先添症而後救之，無此教法。況救病則何待請益？萬一不請，則此病何時救之？」

「子路曰衛君待子而爲政」章

胡氏曰：「蒯聵欲殺母，得罪于父，而輒據國以拒父，皆無父之人也。夫子爲政，必告諸天王，請于方伯，命公子郢而立之，則名正矣。子路不喻，故事輒不去，卒死其難。徒知食焉不避其難之爲義，而不知食輒之食爲非義也。」

胡氏註《春秋》無一不錯，而註偏引之。既註四書，則于《春秋》中四書故事亦宜略一繙閱。當時有何方伯？惟晉最强，惡自文、襄以後遽以方伯自居，貶齊、魯、衛三國爲屬

國，特定朝聘之期、貢賦之等，奔走悉索者已閱百年。至衛靈、齊景發憤不平，邀魯叛晉，與趙鞅抗兵非一日矣。會蒯聵以得罪國母奔，事趙鞅，藉鞅師以攻齊、攻衛，與父爲讎。以致衛靈身死，屍尚未葬，而趙鞅用陽貨計，借蒯聵奔喪爲名于以襲國，竟納聵據戚邑，而衛不敢拒。至次年之春，齊景公遣師圍戚，而然後衛亦遣卿石曼姑帥師從之，此即宋儒所稱拒父之師者。向使當是時，夫子欲下請方伯，討拒父以立子郢，而其所請者，則正衛靈所累戰累伐、假納聵以據戚邑之晉午、趙鞅。昏頭暈腦，吾不意講道論世、註經立教者而一至于此！若夫仕衛食禄果屬非義，則夫子何難一言沮之？師弟貴告誡，未聞旁觀袖手一任孺子入井者。況孔子于衛靈爲際可之仕，衛輒爲公養之仕，是待子爲政，則子未嘗不仕也。陋儒妄言也。

張文檒曰：衛君惟不拒父，故終及孔悝之亂。若孔門仕衛，柴也，由也，夫子每念及之。況子路之死，夫子明曰「天祝予」，而詬曰非義，豈所敢聞！

「子曰聽訟」章

楊氏曰：「子路片言可以折獄，而不知以禮遜爲國，則未能使民無訟者也。故又記孔子之言。」

《四書集註補》曰：「此有意苟求矣。片言、宿諾原是一章，故連類記及。此節何與乎？況子路生平，夫子稱之甚至，如曰「由也果，於從政何有」，又曰「千乘之國，可使治賦」，故四科之列，直以政事許之。若其治蒲，則駸駸有無訟之意，如曰「恭敬以信，故其民盡力；忠信而寬，故其民不偷；

明察以斷，故其政不擾」，此于無訟何減？而乃以一時率爾之對稍失遜讓，遂定其終身耶？

「子路問事君」章

犯非子路之所難也，而勿欺爲難，故夫子告以先勿欺而後犯之。

子路生平以不欺見稱，故小邾射以句繹奔魯，尚欲要路一言以爲信，豈有事君而反出于欺者？ 此不過正告以事君之道，而註者必曰對病發藥，聖門無完行矣。 且勿欺而犯有何先後？ 第以勿欺爲主，而可犯即犯，此豈有期限而以先後指定之！

堂堂乎張也難與並爲仁矣

程氏曰：「子張既除喪而見予之琴，和之而和，彈之而成聲。 推此則子張過于薄，故難並爲仁。」

此較大文又深一層，又增一罪案。 毋論《檀弓》不足深據，即可據，然其本意以子夏、子張並記，祇以一過、一不及證兩賢生平，未嘗曰薄也。 竟不虞千載下有知之深者，題之曰薄，薄則不止未仁矣。 且除喪一事，於堂堂何與？ 而並及此！

「子張問崇德辨惑」章

楊氏曰：「『堂堂乎張也，難與並爲仁矣。』則非誠善補過、不蔽于私者，故告之以此。」

子張不誠善，則堂堂有之，然安見不補

過而蔽于私也？若以愛憎爲生死，且翕忽不測，則不止蔽私矣。昔人謂崇德辨惑，子張與樊遲並舉爲問，一似現成有此語者；今「誠善補過」八字，亦一似現成規子張語。不知宋人楊姓者何由得此。

「子張問士」章

子張之學，病在乎不務實。子張只去聞處着力，聖人此語正中其膏肓。「色取仁而行違，居之不疑」，這只是粗瞞將去，專以大意氣加人。子張平日是這般人，故孔子正救其病。

此章免不得「救病」二字，然亦不必認實是這般人。且以粗瞞爲「色取仁」，以意氣加人爲「居之不疑」，則又增出惡狀矣。實則本文與他書俱無此等言。

「子張問明」章

此亦必因子張之失而告之。輔氏曰：「子張之爲人務外好高，於事必有忽略自足之病，而無深潛慎審之功，平日不過觀其皮毛意象，以爲有得于人情之細密，事理之精微，則未能察也。故夫子因其問明而姑舉二事以告之，使其反諸身而知有所戒矣。」

此顯孫氏罪案，不知從何處得來。無司寇兩劑，無讞獄者前後券契，無憑無據，驟得此長篇爰書，以「莫須有」三字衍之得八十四字，魂褫而魄奪，聖門寃獄從此無平反日矣。實則上有蒼天，下有夷、齊，請天下明遠君子善察浸潤膚受者，録其詞而再審之。

「子張問政」章

子張少仁，無誠心愛民，則必倦而不盡心，故告之以此。

《大全》：「子路勇于有行，慮其不能繼也；子張多浮少實，易于始勤而終惰，故竭兩端而告之。」

《四書集註補》曰：「聖人答問，必答其所問之事、所問之義，未嘗答其人也。如必因病發藥，則告顏淵鄭聲淫、佞人殆，淵必喜淫好佞矣。乃只此『無倦』一答，程氏譏其無誠心，楊氏謂其難能故難繼，范祖禹謂其外有餘而内不足，朱氏又謂其做到下梢無殺。合龐涓至樹下，萬弩齊發，爲之駭然。」

「子夏之門人」章

子夏之言迫狹，故子張譏之，但其言亦有過高之弊。大賢雖無所不容，然大過亦所當絶。不賢固不可以拒人，然損友亦所當遠。

此記者之意，本偏存子張之説以垂訓者。夏是客，張是主，與「棘子成」章意同。今且概舉而非之，既已失主客意矣。且兩賢所言俱各有本，子夏所本即夫子「無友不如己」語，特其所異在「拒」字耳，故曰異乎所聞；若子張，則正以所聞闢「拒」字者，其反復兩「拒」字，與「矜」、「容」對照，此有何弊，而又以高遠貶之？張南士嘗曰：「『嘉善而矜不能』係夫子語，則尊賢而容衆，未必非夫子所已言者。何則？『所聞』二字可驗也。」若然，則過高之弊，不既侮聖言矣乎！

章大來曰：據《集註》貶子張者，亦首鼠語。大凡立言有要，子張之要，以賢、不賢爲斷，未有賢而不擇友者，亦未有不賢而反可招損友者，此固不必又搓挪也。惟子夏過峻，故子張廣之。若仍然首鼠，既云尊賢而容衆，又云不可者拒之；既云如之何拒人，又云不可者拒之。則子夏之迫狹不必譏，而門人特記子張之言，反多事

矣。註經者不能達言者之旨，而動輒吹索，亦何必爾！

子游曰喪致乎哀而止

「而止」二字，亦微有過于高遠而簡略細微之弊，學者詳之。輔氏曰：「子游有簡忽禮文之意。要之，喪固貴乎哀，而禮之節文亦不可廢。直情徑行，戎狄之道也。」

舊註孔安國云：此言毁不滅性。謂治喪者遇盡哀即止，過此即滅性矣。其所云止，是止哀，非止禮文也。今乃自爲一説，以「而止」解作「而已」，一似棘子成所云「質而已矣」者，是改説以詬聖賢，聖賢不受也。然且附和之徒比之戎狄。夫致哀能止並不直情，即直情去文如棘子成，亦且聖賢口重特頌之，曰「夫子之説君子也」，奈何以戎狄詬之？

子游問孝　子夏問孝

子游能養，而或失于敬；子夏能直義，而或少温潤之色。

子亦概言孝道耳，如必告以所不足，則顔淵克復之告，既多欲而又違禮，難乎爲顔氏子矣。且論人須有據，「子夏能直義」，吾不知出自何書；若色不温潤，則其事頗秘，千載而下亦何從知之？

「子夏曰賢賢易色」節

子夏之言，其意善矣，然詞氣之間抑揚太過。其流之弊，將或至于廢學。其言傾側而不平正，險絶而不和易，狹隘而不廣大。

子夏是節詞氣抑揚，與「有子孝弟」章正

同。有子重孝弟，子夏重力行，未嘗廢學也。《孟子》曰：「人之所不學而能者，其良能也。」是明言不學尚非廢學。今但云未學，而即虞其有廢學之弊，此何說與！

朱氏改《大學》，倡格物之説，凡《論》、《孟》中言學處，必曲爲回護，以伸己意。故于開卷説此，尤極嚴厲。不知子夏在文學之科，先聖六學全藉傳述，如《易》傳、《詩》傳、《喪服》傳、《詩》大小序類，爲七十二賢身通六藝之首，而詬厲廢學至于如此。試問朱氏四書之註，其于學爲何如者？廢與不廢，必所自曉。「傾側」三語，實不願聞。

子謂子夏曰女爲君子儒

謝氏曰：「君子、小人之分，義與利之間而已。然所謂利者，豈必殖貨利之謂，以私滅公，適己自便，凡可以害天理者，皆利也。子夏文學雖有餘，然意其遠者、大者或昧焉，故夫子語之以此。」朱氏曰：「子夏于小事上不肯放過，便有委曲周旋人情、投時好之弊。」輔氏曰：「子夏欠遠大之見，而有近小之蔽，故惑溺於私與利也。」

孔安國原註：「君子儒將以明道，小人儒則矜其名。」此從二「儒」字作解，原不差誤。註引謝顯道説，謂君子喻義，小人喻利，凡以私滅公、適己自便、有害天理者皆是利，則直是小人，非小人儒矣，曾夫子語子夏而或出于此？或曰：子夏好利，夫子此言是對病發藥語，觀其告宰莒問政，有曰「毋見小利」，可驗也。不知子夏好利從來無據，即其告宰莒問政，亦大概論政，不必即對病發藥。況論各有義，此時論儒，忽據他時論政者以爲說，全失論例。且即對病發藥，子夏之病在局量褊淺，規模陿隘，或如《集註補》云「此大小當以度量規模爲言」；若謂「以私滅公，

適己自便，有害天理」，則是世俗無賴一小人，可云儒乎？曾賢如子夏而可以「害天理」三字横加之乎！朱氏驟聞謝説，亦知難通，有云聖人爲萬世立法，豈專爲子夏設，則朱氏亦早以其言爲無理矣。及作註，而又特引其語以示世，非有意貶抑而何？

「子夏曰商聞之矣」二節

胡氏云：「子夏四海兄弟之言，特以廣司馬牛之意，意圓而語滯者也。若聖人則無此病矣。且子夏知此而以哭子喪明，則已蔽于愛而昧于理，是以不能踐其言爾。」

《四書集註補》曰：「夫子曰：『效其行，修其禮。千里之外，親如兄弟。』子夏之言正出自夫子，而謂意圓而語滯，且謂聖人無此病，已瞎詬矣。乃猶憎其『蔽于愛而昧于理』。夫宋人動輒言理，吾不知夫子千里兄弟之言果蔽愛昧理與否，但就經論經，祇解牛憂，不得又牽他日喪明之事以並責之。朱氏自云『讀書且就本文看，不必又生枝節』，又云：『龜山解經，常有牽纏的病。如解「苗而不秀」，就牽引揠苗，其于本旨無所發明，因却外去生此議論。』又門人問『惟恐有聞』，因舉子路數事以明之，朱氏便云：『今只當就子路有聞上考究，不須如此牽二三説。若牽二三説，不知尊意要從此處學子路，還只要求子路不是處。』其言之凌厲如此。今但論四海兄弟，而忽及喪明，是曲求子夏不是也，是不考究本文也，是枝節也。吾不意責人蔽愛而自坐蔽溺又如此！」

又曰：「漢王充云子夏失明虚妄之言，即宋王伯厚、明方正學輩，亦有辨其未確者。」

「子夏爲莒父宰」章

程氏曰：「子張常過高而未仁，子夏之病常在近小利，故各以切己之事告之。」

子夏近小利，並無實據。程氏以小人之腹誣妄此語，而及註「子謂子夏女爲君子儒」章，則實以子夏好利爲小人儒成案。程氏語出，而聖人一門無生活路矣。然且子張在千百年前，與程氏有何怨毒，而未仁、少仁提至千遍，至品隮他賢而無端旁及，必不放過。何相戹之深與！

「子夏曰大德不踰閑」節

言人能先立乎其大者，則小節雖或未盡合理，亦無害也。吳氏曰：「此章之言不能無弊，學者詳之。」

德者事行之別名，閑是分限出入，即踰分之謂，何處好着「理」字？且出入非不合理也，此書實解易曉。如行大禮者既不踰分，則儀貌小節或稍過而出，稍不足而入，總不失大禮。行大法者既不踰度，則規模細事或出而過張，或退入而近于弛，亦不礙大法。此以不合理責之，固爲不倫。且以子夏近小之病進幾遠大，亦有何弊？而動輒苛刻。亦思「不矜細行，終累大德」，子夏豈不知是古語？而言各有爲，必雷同附和以求無弊，恐大不然。

其餘則日月至焉而已矣

或日一至焉，或月一至焉。朱氏曰：「譬之明鏡，或日一次，明少間又暗；或月一次，明二十九次又暗。」

如此則視聖門弟子無人理矣。天下除

却木偶、陳死人外，即盜賊叛亂，亦豈有一月之間不起一良心者？以此概聖門，且以之繼「三月不違」之後，可乎？三月「三」字在「月」字上，則繼三月者當是一月至、一日至，不當曰日一至、月一至也。一字顛倒，便相去萬里，請善學者思之。

吾黨之小子狂簡

不得中行之士而思其次，猶或可以進于道，但恐其過中失正，而或陷于異端耳。

斐然成章，不知所裁，是公然具一材品，未曉斷割，如梓材之未斲，美錦之未製，故曰斐然，曰章，曰裁。今乃曰恐其陷于異端，則未有稱其成章而猶慮其陷異端者。章但有成虧，而無同異。異端可斥絶，而必不可以裁成。此在夫子口中與夫子意中並無有此，而忽攙此語。此則貶抑聖門之尤甚者也。

《四書集註補》曰：「夫子所裁，不過如求之退、由之兼人、師之過、商之不及之類，何處着『異端』二字？」

又曰：「宋學實本老氏，皆華山道士所授，而二宋皆宗之。故南宋洪邁爲史官，而儒者皆句邁作陳希夷先生及周元公諸大傳，且載《太極圖説》于傳中。以《太極圖説》本道書《太上無極尊經》中所出書也。」

《聖學防微》曰：「朱晦菴詬陸子静學佛，而子静答晦菴書亦詬其學禪，不能辨也。」

朱氏《寄陸子静書》云：「熹衰病益侵，幸叨祠禄，遂爲希夷直下孫，良以自慶。但香火之地聲教未加，不能不使人嘅嘆耳。」又《答吕子約書》云：「熹再叨祠禄，遂爲希夷法眷，冒忝之多，不勝慚懼。」

程氏云：「游酢、楊時先曾學禪，不知向

裏没安泊處，故來此。」呂微仲之學入于禪談，邢和叔晚游乎佛。程伊川自涪歸，曰：「學者皆流于異端矣。」朱氏云：「謝上蔡用導引吐納之術，而其説仁、説覺，分明是禪。呂晦叔晚益究禪理，蓋其家學相傳如此。游氏分明是投番了。」宋儒自供類如此。若聖門，則並無自言陷異端者。

「可以取可以無取」節

林氏曰：「公西華受五秉之粟，是傷廉也。冉子與之，是傷惠也。子路死于衛，是傷勇也。」

孟子與聖門何怨？必發此三端，以盡責聖門之賢，不謂之有意貶抑不得矣。

《四書集註補》云：「子華使齊，五秉之受乃是其母，林氏歸罪于子，可笑孰甚！不意復有從而和之者，以爲子華不能諭親于道，何信無稽之談而著先賢之過也！」❶

文輝曰：子華爲魯使齊，冉有爲宰，時爲魯向司寇請粟，雖稍過情，然無大失也。若子路宜死衛者，故夫子哀哭之。此歷見先生《賸言》、《講録》諸書。

張文檒曰：金仁山云：「此必戰國之世豪傑之習，勝多輕施，結客如四豪之類，輕生如荊、聶之類，故孟子爲當時戒耳。」此庶平情之言。

王恬曰：宋儒自矜所學直接堯、舜，因互相標榜，原有微視先聖之意。故于北宋諸儒高樹門幟，不容一人訾議。如劉貢父改《二程全書》一二字，便作札四布，痛加譏貶，必欲使其還復舊文而後已。而于先聖先賢恣情敲駁，《大學》、《孝經》連篇

❶「著」，原作「者」，據匯解本改。

删改，即孔門諸賢，何一不受其削斵？相其用心，實有抑聖賢以揚同類之意。宜乎俗儒入告，請斥十賢于堂下，而升周、程、張、朱與四賢接席矣。每讀六經，未嘗不累息焉。

陸邦烈曰：《集註》痛抑聖門弟子，初不過私存其説以稍寓微意，實不料後此之直奉爲章程也。自元仁宗朝創立八股，用朱氏書取士，勒爲功令，而明文皇帝以朱氏同姓，有私禘之意，造《大全》一書以曲護其説。嗣此四書無本文，且無舊註，即宋儒别説亦概從屏却，以歸于一門。而于是《大》、《中》、《論》、《孟》有傳而無經，有儒説而無聖賢之説，如入齊者知孟嘗而不知有王，入秦關者但聞有太后、穰侯、高陵、涇陽而不聞有西秦之主。初猶暗奸，繼則明竊，孔氏一堂將何存濟！因輯《釋非録》五卷，而是書採及之，以存貶抑之痛云。

是書詩侍録，口授補綴，仍恨未備。嘗録「賢賢」章，讀朱氏其言「傾側」、「險絶」、「迫隘」三語，愯然曰：「如是則子夏一傾危險巇小人矣！此何可不辨？」既而曰：「世豈無踵事者！」流涕而罷。其闕略有待若此後之讀之者，亦鑒此可已。詩謹識。

四書改錯二十二

蕭山毛奇齡字大可，又初晴。稿

附録

豐城李沛字漢成。再拜問：「竊讀《正事》卷，祇覺胇腸豁然，惠我厚矣。然尚有芥蔕者：管仲相桓公，夫子許之，重事功也。然氣節豈不重，而抑召忽爲匹夫匹婦，將所謂事君致身、殺身成仁者安在？」曰：「糾、忽非君臣，此固非所儗者。但即以君臣論，古致身成仁類皆有事於人國，無徒死者，徒死即謂之諒。故比干死諫，則仁之；隣童汪踦死於兵，則不殤而反褒之，他無有也。是以殉國之士古未之見，惟夷、齊二人以歸周、去周，兼至扣馬，不得已而死，與齊之王蠋、漢之龔勝不受詘折，謂之氣節。否則死無所爲，祇三良徒人費耳。故曰『諒』也。諒者，硜硜也。此其説舊有證者：東漢尹次、史玉以殺人當死，而兄、母爲求代自縊，應劭特引召忽事，援夫子『匹夫匹婦』一語爲斷，謂僕妾無慮，感慨死諒，何得議貰。此正引經折獄之瞭然者。宋人薄事功，兼薄氣節，雖故爲召忽争此『諒』字，而實則清班退避。以兩宋國難千古冤慘，《宋史》立《忠義傳》十卷，合之帝紀、列傳之所載死事死官，共不下四百餘人，而濂洛關閩之徒無一人與焉。尚欲與之論氣節，難矣！」

山陰趙攡字文子。過草堂，曰：「『夫子爲衛君』，先生謂『輒不拒父』，使學者眼界爲之一開。人日讀《論語》，亦日讀《春秋》，何便

懵懂至此！第不知當時何以有『拒父』二字，此二字始于何時，請示之。」曰：「善乎問也！當時無所謂拒父也，惟《公羊》下一『拒』字，謂齊景公遣師圍蒯聵而衛人隨之，在齊謂之伯討，而在衛人謂之義拒，以爲義可以拒之也。至東漢何休，始有不責輒拒父之文，加一『父』字，然正云非輒拒父耳。宋胡氏傳出，直曰『輒拒父』矣。要是後人遞加之字，在當時無此言。」

仁和余日新字自銘，門人。曰：「或問箕子爲紂諸父兄弟，雖不可定，然故王族也。王族稱親戚，何據耶？」曰：「此可不答，然亦姑語之。齊桓稱子糾親也，漢哀帝稱父定陶恭王爲皇帝親，《大傳》族人不敢以其戚戚君，《孟子》有貴戚之卿。」

同邑莫春園字東怡、述齋，門人。連下七籖。其一籖曰：「『大師摯適齊』，《家語・辨樂解》『孔子學琴于師襄子。襄子曰：「吾雖以擊磬爲官，然能于琴。子于琴已習，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其數也」』云云。即《史記索隱》註亦引《家語》此文，則《家語》在《漢志》、《古今人表》及董氏《春秋》之前，其言可徵。先生反不據《家語》，何也？」曰：「豈不知《家語》？顧有必不可據者。古《家語》二十七卷久已不傳，今所傳者出魏王肅家，多係肅抄變其詞，而此條尤從來聚訟不已者。若《漢志》、《人表》雖出古《家語》後，而其本事固向、歆祕府所録，此條正祕府舊《泰誓》本，即古《家語》猶後起，況王肅本也！且子亦知經學有門户乎？漢人說經，每各守師說，競立門户。當《論語》初出時，不特無四書，並無三《論》，即安昌之解，包、周之章句，俱未行世，獨孔安國受詔作訓詁，因說此章曰：『魯哀公時，禮壞樂崩，樂人皆

去。』並未云孔子正樂也。然而世猶非之：周制王者四飯，諸侯三飯耳，魯安得四飯？因之鄭康成改爲平王東遷，樂缺官散，以救其說。奈馬、鄭經學漢末盛行，而魏王肅窺鄭之失，直起而攻之，遂設門户，分鄭學、王學，其大者見于《聖證論》。而即此一節，亦復破鄭，借《家語》文增『擊磬爲官』語，陰附之魯，思以揚孔而抑鄭，而不知其大謬者。古太師、少師不名一器，故耑稱曰師；而凡司一器以名官者，即就器與師而連稱之，如笙師、籥師、鐘師、磬師類，與師冕、師摯之稱師不同。然且兩師皆瞽，于作樂時無官器而有佐器，如升歌擊韋糠，下管擊鼓，然非磬也。即《尚書》后夔自言『予擊石拊石』，非自擊磬，謂考擊，官皆其職，故曰予。蓋大司樂則不特無官器，並無佐器也。今既稱師襄子，而又曰以擊磬官，已非制矣。乃孔子學琴已經十日，師襄方請其進業，而尚曰『吾能于琴』，此言告誰？則明是王子雍抄變無理之言。是以顔師古註《漢志》，直一掃門户而排棄之，謂說《論語》者指爲魯官，斯亦未允。夫六經殘缺，學者異師，文義競馳，各守所見。馬、鄭群儒皆在班、揚之後，向、歆博學又居王、杜之前，校其是非，烏可偏據！此正開通門户之大文，顯然可證者。不意傳至今而門户愈烈，抄變愈酷。前此無所謂夫子正樂說也。夫子以魯哀十一年反魯，弔吴孟子、答田賦之問、請討田常，每事必載之策書，而在十六年則直書其卒于簡書以終之，並無正樂、官散稍見于三策之間。乃《孔子世家》載學琴事，《索隱》註即有兩本：一祇『師襄子魯人』五字，一引《家語》『襄子曰』二句，而屬魯人于其後。然並不及正樂也，以司馬貞作註時無朱註也。特刻《史記評林》

者録明人余有丁説于上方，謂孔子用魯，舉師襄爲司樂之官，及去魯而襄入于海，此直荒唐無忌憚之言。而吴門陳太史刻《史記》，去余有丁名，而即綴其言于《索隱》之後，作《索隱》説。則不特《家語》、《史記》原不可據，而即其註《家語》、《史記》者，無一不以門户抄變，彼此更竄，使祖龍餘燼亦復灰滅如此。有志者當大發憤懣，力行刊正，而子舉一籤而兩當抄變，關係匪細，因即就此籤而備答之。」

其二籤曰：「『周公使管叔監殷』，先生據《孟子》文，謂止管一人。考《魯世家》，武王封禄父，使管叔、蔡叔傅之；《管蔡世家》亦云封叔鮮于管，叔度于蔡，二人相禄父，則管、蔡皆監殷矣。況《王制》『天子使其大夫爲三監，監于方伯之國，國三人』，似實有三人，不止連帥、屬長、卒正三等官也。」曰：「此所以須視吾原書也，原書《賸言補》已明言矣。管、蔡不同監，而漢人孔安國輩誤讀《左傳》二叔不咸及蔡叔惎間諸語，妄爲此説，而《史記》遵之，然不敢言監，其言監不自《史記》始也。特《史記》之醜，較有甚于言監者。周制施典之官有牧、監、參、伍、殷、輔六名，牧、監以諸侯爲之。牧是二伯、九伯，胥伯等官，如周、召稱二伯，齊侯稱齊伯，衛康叔稱衛伯類；監則連帥、屬長、卒正三等監官，正管叔所受三監官也。若參、伍、殷、輔四名，則以各國大夫、士爲之，即本國統制官。今《史記》不敢言監，而反認作輔，不特《魯》、《管蔡世家》，即《衛世家》亦云『使管叔、蔡叔傅相之』。夫以管、蔡親諸侯而忽降爲列國大夫、士，以輔佐武庚，已無理矣。然且一管一蔡各有封國，安能舍所封而反奔朝歌以服事此勝國之子？又且不直稱輔，而

稱爲傅相，夫傅相漢官，正漢制改殷、輔名，置之諸侯王之國，如所云膠東相、長沙王傅者，而以之當武周所建之周官，非笑話乎！若《王制》三監，則商制也。商以三王官監方伯國，三是人數；周以諸侯監諸侯國，有正、長、帥三等官，三是官數。此見于諸書甚明，亦不待答者。」

三籤曰：「八佾、六佾，朱註謂八八六六，佾數如人數；而先生非之，謂每佾必八人，所云八六，是佾之爲數而非人數。乃《春秋傳》『隱公問羽數于衆仲』，是問人數而非佾數，何也？」曰：「傳但云『問羽數』，何以知是人數而非佾數？此正杜預誤信何休之説以爲註，而朱註遵之。今復取其説以相難，則主客亂矣。且解經須讀經，經明曰：『公問羽數，而對曰：「天子用八，諸侯六，大夫四，士二。」公從之，於是初獻六羽，始用六佾也。』則羽即佾也，羽數即佾數也，公問羽數，正問此佾數也。而猶曰問人數而非佾數，是解經而不讀經，可乎？且每佾必八亦經文也。經云：『夫舞，所以節八音而行八風，故自八以下。』『自八以下』者，謂六、四、二皆八也。若只天子八而下皆不八，則六六、四四，所云八風、八音者安在？將天子有舞而諸侯、大夫、士皆不得有舞？註經之舛，莫大乎是。予嘗謂自漢迄今，能讀書而有裨六經者，只孔安國、鄭玄、杜預、孔穎達、賈公彦五人，然尚有讀書未到處，如此『羽數』二字，便不能註。夫舞兼文武，文舞羽籥，武舞干戚。今但曰『羽數』，似乎衹問文舞者，何休遂謂婦人之宮不當武舞，則所云『天子八、諸侯六』者，豈皆用之婦人宮乎？且經亦明云『將萬舞』而公問羽數，則即此婦人之宮原得兼文、武

二舞，故曰『將萬』。而乃獨問羽數，此義在三《傳》註疏亦並無解者。不知此『羽』字非舞人所執之羽，是領舞列者所導舞之羽。蓋舞有二羽：一是雉羽，舞人所執，惟文舞用之，其名曰『翟』，《衛詩》『執籥秉翟』是也；一是鷺羽，導舞者所執，文舞、武舞皆用之，其名曰『翿』。翿者導也，《爾雅》作纛，謂指麾舞列，使舞者起伏進退皆有節度，一如《周禮》行麾，鄉師執纛以指麾者，《王風》『左執翿』、《陳風》『值其鷺翿』皆是也。則此羽數，正舞列之羽，正所謂佾，而至今未解。誰謂説經易事乎？」

四籤曰：「『時日害喪』，劉向《新序》亦云『吾有天下，如天之有日』，不止朱註。且《説文》曰是君象，則以日比民，似不如比君之爲當也。」曰：「《新序》數語，正朱註改文所由，而仍舉相難，贅矣！若日是君象，亦執一語耳。『趙衰冬日之日』，則日臣象矣。《禮》以三老比日、月、星，不又民象乎？況説書最忌執一，人苦不讀書，而書實難盡。趙岐以『時日害喪』爲乙卯日桀當大喪，則君民與日皆無與矣；而孫奭《正義》又謂桀云：『天有是日，猶吾之有民。日曷有亡哉？日亡則吾與民俱亡耳。』則此一『日』字又君民同象，何以分之？」

五籤曰：「『子畏于匡』，《家語》『孔子之宋，匡人簡子以甲士圍之』，《索隱》註『宋邑也』。若畏不可鬬，則《史記》：『孔子之陳、過蒲，公叔氏以蒲人畔，止孔子。弟子公良孺曰：「寧鬬而死！」鬬甚疾。』何也？」曰：「匡不是宋邑，此在予原書及《正事》已歷辨之，何必再贅？若蒲止孔子，此不可信之事。據云公良孺有私車五乘從孔子，則季平子登臺亦衹求以五乘亡，豈不可鬬？顏淵

無是也。況此是阨，不是畏，分明无妄，並無疑悖。《孟子》『是時孔子當阨』、『孔子阨陳、蔡』，與《論語》『子畏』不同。」

六籤曰：「『九合諸侯』，以十一會去北杏、陽穀，則陽穀《公羊》稱大會，《穀梁》亦稱其『端委搢笏以朝諸侯』，此必不可去者。且九會既難定，則混作『糾』字未爲不可也。」曰：「不取北杏、陽穀，此《論語》疏文，非杜撰者。況前人説經精細，且重聖尊經，即一點一畫不敢眇忽，今人必起而掃蔑之。子亦知『九合』二字有心血乎！鄭康成《釋廢疾》斷言十一會當去北杏與貫、陽穀，以夫子言九合諸侯，北杏無諸侯，貫與陽穀止一宋公而餘皆微者，與夫子言諸侯不合，故去之。然而十一去三，又少一合。因之《穀梁》釋文止去貫、陽穀而存北杏，以爲貫與陽穀管仲皆不欲有，違于聖經『管仲之力』四字，故當去，而北杏不然，然究不能定。當時劉炫謂當補會洮，而范甯以洮作兵車之會，因又云葵丘之會夏冬兩時，當分兩會。則漢、晉、唐儒皆尊經重聖，苦心較計，以曲全『九』字，然而必不及貫與陽穀，意可知矣。《公》、《穀》道聽塗説，久有定評。乃即此一會，經文明書宋公一人，而《穀梁》妄云『端委搢笏以朝諸侯』，將欲朝誰？若九數難定，亦人不能定九數，非『九』字有誤也。《左傳》晉悼自稱九合諸侯，而《國語》稱七合，然不可謂非數目矣。無已，吾有説于此：司馬貞註『九川』，以黑水、弱水、河、濟、江、漢、淮、渭、洛九水當之而恰合；及註『九山』，則《禹貢》二十七山，至今未定也。向使有人請名九山爲糾山，誰則許之？」

七籤曰：「三桓以季友爲莊公母弟而仲，慶父、叔牙指爲長庶，此杜預之誤。按

《春秋傳》魯惠公生桓公而惠公薨，桓少，隱攝十一年，羽父使賊弒之而立桓公，乃立三年而娶文姜，六年而生莊公。則計桓之齒不踰弱冠，安能生長庶之慶父及叔牙與？且諸侯未聘嫡而先娶妾，有是禮否？況當時稱共仲，不稱共孟，未必居長。其後稱孟孫，以三桓自長幼耳。乃莊二年經書慶父帥師，而杜預註爲莊長庶兄，此係不深考而致誤者。《史記》以季友爲陳女所生，固屬妄誕；然《公羊》謂慶父、叔牙、季友皆莊公母弟，此似可信，而先生不取，不可解也。」曰：「此亦杜是而《公羊》非者。子計桓齒，自桓生以至生莊，止十七年，十七以前必不能生子，此尚非正說。何則？文王十五生武王，有成事也。況桓年不止十七，世但知桓生而惠薨，一甫生而一即死耳，不知策書有云：當惠公薨時，有宋師，且太子少，故葬惠有闕。則少者未成人之稱，非始生稱也。及葬惠而隱反不臨，使桓主之。若生年即薨，則桓一歲耳，安能爲喪主？是以杜註斷然曰生桓而惠薨，謂生後始薨，非生年即薨也。若慶父爲莊公庶兄，則亦計年可定者。子詳于計桓年，而反失于計莊年。莊以桓六年生，至桓十八年而桓薨莊立，止十三年耳。乃莊二年而慶父帥師伐於餘丘，則莊年方十五，未有年十五而有弟可帥師伐人國者，所謂丈人、長子者安在？是以《春秋釋例》謂：『經書慶父伐於餘丘，而《公羊》以爲莊公母弟，計其年歲，既未能統軍，又無晉悼、王孫滿幼知之文，此蓋《公羊》之妄，而先儒曾不覺悟。』此成説也。若諸侯未聘嫡而先娶妾，從來有之。《春秋》前傳曰『元妃』，明始適夫人也。諸侯有元妃、二妃、下妃，而皆可再娶，亦皆可始娶，然必適而兼始娶謂之始適。故有始

而非適者，孟任之類是也；有適而非始者，哀姜之類是也。桓公以成人即位，而方娶于齊，其有始娶何疑乎！至慶父氏仲而又氏孟，則《禮緯》『庶長稱孟』，《釋例》亦謂適長稱伯，庶長始稱孟。故慶父以附莊自氏爲仲，而其子公孫敖以後終稱孟氏。猶趙盾爲長庶稱孟，而其孫武以適長而終稱趙孟；知氏荀首之後、中行伯之季弟，俱適長稱伯，而其後荀吴庶長亦稱知伯。此中禮例，真有從來所未曉者。是書括略耳，焉能詳及？然亦未可淺視如此！」

嘉興王楨字元幹，國子監助教。問：「『孝乎惟孝』，《論語》句讀與《君陳》篇以『惟孝』屬下自是不同。但《君陳》係古文《尚書》，東漢始出，或者『惟孝』之句多在未見《君陳》時，而其後一見，即以『惟孝』屬下句，此不必朱氏始改讀否？且『孝乎』一讀，『惟孝』又一讀，似可兩存。惟先生裁之。」曰：「《君陳》固晚出，然以『惟孝』句者皆在見《君陳》之後，不特唐、宋，至今古文顯然，即包、周、袁宏、陶潛、潘岳輩，亦何一不見《君陳》，而並無一人以『惟孝』屬下句，則不得謂《君陳》晚出有異讀矣。且朱氏改讀並非臆斷。朱氏于諸書或未之見，然《註疏》定習觀也。註以『惟孝』句，而宋人邢氏作疏義，又並不云『乎』字可讀。乃忽讀『乎』字，此非始事乎？且孝讀、乎讀有必不容兩存者，子亦知《論語》原文乎？漢末博士試甲乙科，争第高下，每行賄改蘭臺漆經，因詔蔡邕輩刊正原文，勒石立太學門外。其《論語》殘碑見于諸書者，猶有《東觀餘論》及董逌、洪适諸考釋，如『意與之與』、『我未見好仁惡不仁者』、『賈諸？賈之哉』、『置其杖而耘』、『譬諸宮墻』類。而至『孝于惟孝』，皆註曰：

『于，板本誤乎。』則『孝于』無句理矣。六經秦火後晦蝕不一，何幸千百年後尚得親見先聖原文，而猶欲强存誤説以與聖經溷，則何必然！」

漢、魏、唐、宋俱有石經，惟漢石經蔡邕所書者是原本。若板本，則後唐明宗長興中，國子博士田敏所校，創爲鏤板法行之，此實書籍鏤板所自始。世傳五代和凝始鏤板，《宋史》謂始于周顯德中，皆非也。但此「乎」字，觀諸家引文，則從來寫本原有之，不止板本。自宋初特頒長興板本于天下，而寫本盡亡，然則今所行《論語》皆唐後板本，世誰辨之！

烏程姚淙字季通。問：「『射不主皮』，主皮固不是貫革，然《國風》『羔羊之革』，毛傳曰『革猶皮也』，則皮、革亦通註字否？」曰：「韻文别是一例。《詩》以裘爲革，與《春秋傳》『牛則有皮』彼以甲爲皮正同，取合音耳。故舊儒有以『羔羊之革』謂大夫之儉，皮而似乎革，比之晏子一裘三十年，皆强解多事，經文不如是也。凡解經須識文例。文有兼例，如《周禮》有掌皮官，豈不兼革？本文明云『頒皮革于百工』，且云共毛毳以待邦事。向使執其名，以爲毛毳與革皆可註皮，此爲耑愚。乃又有通例，《禮運》膚革明通肌皮，而必謂革不是皮；《周官》飾皮車明通革車，而必謂皮不是革，此謂倔强。今主皮貫革，平白兩分，既非兼文，又非通字。而以皮爲革，此非通註可比例也，直妄而已！」

東陽盧人宏字子遠，門人。問：「『苗而不秀』，朱註『穀始生曰苗』，此與《周頌》『播厥百穀，厭厭其苗』相合。且《管子》亦有『苗始其少也，眴眴乎何其孺子也』語，是『始生』二字未嘗杜撰。而先生不許，何也？」曰：「豈

謂穀無苗？ 特苗不止穀耳。《詩》有黍苗，《春秋》有麥苗，《王風》有稷之苗，《管子》有命禾曰苗，《論語》無實指也。況苗與秀對文，作生達解。萬一如後儒釋詁，指作物名，則此爲草耶？ 穀耶？ 抑黍稷穜穋耶？ 故曰：不當偏指作穀也。若始生之訓，亦從來有之，特其義不具，必兼少長言，而後苗之。前有函謂隱含生氣也，有達謂透出土上也，有傑謂傲然發作也，然後有苗以暢遂之。如《法言》『育而不苗』，畢竟有生育數層在苗前，諸書現在也。如謂《管子》解始生，則不然。《管子》專領一『苗』字，而以始、少並承之，正兼始、少解，反認作始生，可乎？」

又問：「堯、舜、禹已是名，焉得又名放勳、重華、文命？ 每一人必兩名，不可解，豈放勳果是號乎？」曰：「上古無明著名號之文。雖一名兩名，原不可解。然斷不得如孔註以放勳作史臣讚詞，恐無據也。人欠讀書耳！ 諸書稱臯陶爲咎繇，又爲庭堅，已三名矣。乃《史正義》引曹大家註謂即《秦紀》之大業，不四名乎？ 伯益在《系本》、《漢書》稱伯翳，而《史記》又稱栢翳，或栢、伯音訛耳。乃又引古《尚書》『曰：咨爾費』，又名費，何也？ 堯子丹朱原名朱，一云名啓明，而《管子・宙合》篇有『若傲之在堯』語，註：『傲，丹朱名。』此則何解？ 若禹名文命，而《系本》謂鯀生高密；成湯已名履，而《乾鑿度》謂湯又名天乙。❶ 如此者比比也。且有最難通者：商紂即商受，不知名紂，抑名受。乃考之，實受辛也。向使受是名，則太丁、太甲皆名太，不可訓也。辛是名，則何以處小辛、

❶ 「鑿」，原誤作「鑒」，《易緯》有《乾鑿度》，今據正。按《乾鑿度》謂湯爲帝乙，非天乙，毛奇齡誤。

嚳辛諸先君？乃《尚書》曰『今商王受』，《殷本紀》云『帝乙子帝辛』，請解之！」

又問：「《孟子》『外丙二年，仲壬四年』，在《尚書》、《書序》俱無此文，程子解固無理，然《尚書》、《孟子》兩經到底扞格。且《漢志》引《伊訓》，既不去外丙一名，然又無仲壬，祗曰有成湯、太丁、外丙之服。以一時而服三君之喪，有是理否？」曰：「兩經不扞格，而解經者扞格之。據《書序》『成湯既没，太甲元年』，則湯崩而太甲即繼之，故《伊訓》云『惟元祀十有二月乙丑，伊尹祠于先王，奉嗣王祗見厥祖』。元祀，太甲元年也。厥祖，湯也。祗見者，嗣王即位而奠告于湯殯前也。是以漢造《太初曆》時，追考殷曆，有云『成湯用事十三年，十一月甲子朔冬至，伊尹祀方明，越茀行事』，則正與《伊訓》文合。古者君喪，在殯但不祭廟；而倘遇郊社，則必踰喪紼行祭，謂之『越茀』。是時太甲初改元，而朔日甲子值冬至郊祭，因使伊尹攝祠先王契以配上帝；而次日乙丑，然後奠殯即位而作訓。故《伊訓》曰『伊尹祠先王』，指郊祀言；『見厥祖』，指奠殯言；其曰十二月，即殷曆之十一月，以殷曆算律用夏時也；曰乙丑，即甲子朔之次日。故《太甲》篇稱十有二月朔，此不稱朔也，是太甲繼湯，考之《尚書》、《書序》及殷時之曆，而無不然者。若《孟子》之説，則《史·殷本紀》直增二君，曰立曰崩，而後之爲《帝系》、爲《汲冢紀年》，且改殷二十七王爲二十九王，以致《漢·律曆志》、譙周《古史考》不曉二十九王是增數，又增二王，曰三十一王，而扞格極矣。殊不知《孟子》原是易解。予向作《廣聽録》曰：外丙二歲卒，仲壬四歲卒，則諸書皆通，有何扞格？即曰二弟之死，與繼統何涉，而必記之，則以

殷制必傳及也。乃班氏作《志》，亦引《伊訓》，亦解『越茀』，而第不識先王爲何人。殷無追王禮，而湯祖與先王不當雜出。竟不疑《國語》『玄王勤商』、『殷人郊契』之文，而以三君混嘗之；❶且又不知乙丑是甲子次日，而于乙丑下增一『朔』字，此亦先儒之紕繆，至今日而始發者。若又遺仲壬，則不能强爲解也。」商制：先君没，踰月即位。故湯十三年十一月崩，而十二月即位改元，與周不同。

汝寧何鎬字武京，門人。問：「《關雎》之亂，朱氏註固錯，然以詩末章爲樂之卒章亦錯。《樂記》『《武》亂皆坐』，此《大武》之第五成而即曰亂，則亂非卒章矣。且《國語》閔馬父校《商頌》，❷以《那》詩之亂限『自古在昔』四句，然而此四句後又有『顧予烝嘗，湯孫之將』二句，則亦非卒章。今曰卒章，何也？」曰：「此所以須讀書也。夫『《武》亂皆坐』，非謂《武》之卒章可皆坐也，謂《武》之行列至此漸變，急須以周、召文治治之，因而皆坐。亂者，變也，此正所謂『發揚蹈厲，太公之志。《武》亂皆坐，周、召之治』者。而乃以坐作時舞曲未畢，而忽攙亂章于其間，此陳顥不通妄註，而據之以定亂之先後，謬矣！若《那》詩『顧予烝嘗』二句，則另是一章，在卒章之外，謂之和詞，故次《烈祖》詩亦有『顧予烝嘗』二句。此如《楚茨》、《甫田》皆有『報以景福，萬壽無疆』二句，《九歌·湘君》《湘夫人》皆有『捐予珮兮江中』四句一例。至于亂，則在《周頌·武》詩以末一句爲亂，《楚詞·涉江》《哀郢》《惜誦》《招魂》以及漢後諸賦，皆以末一章爲亂，且有重詞、倡詞、少歌詞類，

❶「嘗」，依文意，疑當作「當」。

❷「閔馬父」，據《國語·魯語》，當爲「正考父」之誤。

在亂詞、和詞之外。而降而樂府，則前爲豔詞，後爲趨詞，豔即緩，趨即促，亦即閔馬父所云『輯之亂』。趨、促、輯皆聲之轉也，總皆亂也。若宋人說，則總不可據也。」

會稽姜兆熊字芑貽，康熙癸酉舉人，門人。問：「『傳不習乎』原是傳之于人，與忠謀、信友合作三省，皆是爲人之事，上下一串。但學須爲己，曾子大賢，開卷便以爲人自省，似非聖學。故朱氏特將此句反解以補救之，不審是否？」曰：「使爲人果非聖學，則一連兩省早已叛教，單單挽回一省，亦不足以救曾子之不賢。且儒者何等，敢補救曾子！明明大文有『爲人』二字，假非聖學，則録《論語》者亦必是身通六藝諸君，曾是之不察而開卷便謬，非孔子徒矣！夫所謂『今之學者爲人』，不是求見知于人，如《集註》所云也。爲者，助也。古學務躬行，今學徒見諸言辭，但能立教以助人，而躬行不足，故曰『爲人』。猶《大學》云『本亂而末治』，謂祇求新民而不求明德，即是治末，非謂大學不可新民、古學不當爲人也。且子亦知聖學何在乎？《論語》明云曾子傳道惟有一貫，而一貫之道只在忠恕。忠者爲己，恕者爲人也，即《大學》所云明德新民、《中庸》所云成己成物、《孟子》所云獨善兼善也。是以《大學》絜矩，則曰藏恕；《中庸》以人治人，則曰忠恕；《孟子》反身誠而萬物備，則曰强恕。然且聖學在是，聖道亦在是。子貢多學，謂之聖學；曾子曰吾道，曰夫子之道，即謂之聖道。在聖道，曾子直下承當；而在聖學，則子貢以三章三進之：其一是『一言終身』章，一是『不欲無加』章，一是『能近取譬』章，皆明明以忠恕爲聖道、聖學，由漸入深。而宋儒于聖道忠恕，則曰借盡己推己之目以著明之；

于聖學强恕，又曰恐博施濟衆，馳騖高遠，故又借指指月而以强恕假應之，則直是門外人語，絲毫不知有痛癢者也。夫百工技藝皆有一下手工夫，如大匠規矩，射者彀率，彼此畫一。即或異端外氏，亦且羽士鍊水火，桑門領句子，祇有一門，別無岐路。而獨聖道、聖學自北宋以迄于今，言人人殊，或曰主静，或曰主敬，或曰涵養，或曰窮理，彼差此別，將何下手？獨不思《大學》言學，其下手只在慎獨，去私利之意，由好善惡惡以推之民好民惡，即忠恕也；《中庸》言道，其下手亦只在慎獨，出戒謹之意，由大本達道以推之位天地、育萬物，亦忠恕也。于此不曉，舉聖道、聖學而劃作兩橛，且云：周公没，千古無治道；孟軻死，斯世無真儒。夫天下有無治之儒、無道之學、無外王而謂之内聖者乎？《大學》無新民，不成爲學；《中庸》無成物，不成爲天道、人道。而乃薄治術，卑事功，讀全部四書而茫然不知道學爲何物。嘗謂《論語》有三着眼：一子貢問士，以使四方者加孝弟之上，而且詆言行信果爲小人；一子路問成人，極推知、廉、勇、藝、禮、樂，而反以審義利、信久要、見危授命者鄙之爲今之成人；一子貢問管仲，歷稱管仲爲仁人、爲民到今受賜，而斥召忽爲匹夫匹婦、自經溝瀆。此必有故，所最當着眼而思其義者。而乃于問士則曰警子貢皎皎之行；于問成人則曰此是子路鄙固之言；于問管仲則無可推卸，直詆厲夫子此言害義之甚，啓天下萬世反覆不忠之亂。此尚可讀四書、可稱聖門之學者乎？夫老安少懷，不是夸大；方六七十如五六十，不是違禮犯分；赴佛肸、公山之召，並非游戲之詞；宰我井有仁焉，決非故爲此無理之問。而乃嵩殘守缺，大言爲己，將《孟

子》所稱名實爲人，原以匡君濟民爲爲人之實，而一概掃盡，毋怪乎今世幺小並毀陽明大儒爲異學，而不自反也。此正道學是非一關鍵也。」

東陽盧元璧字璧人。過草堂，問：「朱註不識宗法，故于《孟子》宗國、《論語》三家之堂皆不能註。乃其著《家禮》偏講宗法，謂祠堂之祭必長子、長孫主之，稱爲宗子。考魯桓一宗，不及莊公，則長子非宗明矣。且三家並不宗仲慶父，則長庶亦有非宗者。今乃宗長子、長孫，此何禮與？」曰：「此大無禮者。予作《大小宗通繹》，言之詳矣。考古惟封建有宗，郡縣即無宗；惟天子、諸侯有宗，大夫已下即無宗。今以士庶而言宗，已是無禮。且其最無禮者，莫甚于祭。祭典惟子必祭父，自七廟以至一廟，凡廟皆殺，而父廟獨不殺，則祭父重矣。至宗子主祭，而祠堂所設祇是長子、長孫之四親，凡合族父祖但納其主于堂側，臨祭時第分獻一杯已耳，則合族之子皆無一人得祭父者。『若敖之鬼，不其餒而！』乃鏖糟叔孫必以宗子之名爲可聽，附會儒説，牢不可破。請將予《祭禮》中所辨定其不通者約略言之。古宗子以天子諸侯之第二弟爲之，稱爲别子；今反以長支當宗子，則長而非别，不通一也。天子、諸侯尊貴，其兄弟不得與君聯親親之誼，故别爲一宗，以使之自親其親；今兄弟等夷，親疎無間，而反立宗以間之，不通二也。古一君有一宗，魯在春秋有十二公，即有十二宗，況前後推之則爲宗無算；今一家一宗，則與天子、諸侯自相傳宗者何異？不通三也。亦惟一君有一宗，故所分之宗亦即以宗此所分之君，三桓宗桓公，即立桓公一廟于桓氏，爲三家之堂，而世世宗之，宗此君也；今第長

房耳，何得使通族皆宗長房？不通四也。亦惟一君有一宗，一宗又必有諸族，故三桓一宗，即分之爲仲孫、叔孫、季孫三族，而等而下之分族無算，晉叔向所云『肸之宗十一族，惟羊舌氏在者』，是立宗爲收族而設禮，凡云收族、合族，皆指宗法；今一宗族耳，不分何收？不散何合？不通五也。古分宗族，即分姓氏，天子、諸侯不更姓，如周爲姬，魯亦爲姬類；而宗子則易姓而爲氏，如魯之展氏、臧孫氏類；降此則又分氏而爲族，如三桓之又分爲公父族、子服族類。今宗子易姓否？宗子而下又易氏否？則何以辨爲別子、爲繼別子？不通六也。古宗子皆卿大夫世官，藩屏邦國，作本支之翰，故《詩》曰『宗子維城』、『大宗惟藩』；❶今族非邦國，有何藩翰？不通七也。其最不通者：宗子主祭，限祭四親。夫宗子長房，分多卑幼，以通族之衆而卑幼統之，已屬悖逆；況其所祭者即卑幼之父、祖、曾、高也。宗子非君，而通族老幼儼然助祭；諸伯叔氏非臣，而儼然帥通族之老幼以祭此宗子之親，是無君也。以尊而祭卑，以衆大而祭四小，是無長上也。不祭己之父祖，而祭他人之父祖，是無親也。無親、無君、無長上，三綱亂矣。不通八也。」《大小宗通繹》、《祭禮通俗譜》。

又問：「『子見南子』，朱子明云『古仕其國者，有見其小君之禮』；及或問禮出何書，則又曰此于禮亦無所見。是禮之有無可隨口造説，既已可駭。乃又連舉《春秋》覿禮、《儀禮》饗禮兩不相干者以支飾之，則有意作僞，更非君子所宜有矣。但《春秋》覿禮，係魯莊娶哀姜時以朝廟禮與覿禮並舉，故夫子

❶「藩」，《詩·大雅·板》作「翰」。

譏之，謂婚禮朝廟在婦至日，不在次日故也，然而朝廟即廟見禮也。朱氏著《家禮》，以婦至三日廟見祠堂，則三日始廟見。而《春秋》次日猶譏其晚，得毋三日廟見亦非禮與！」曰：「此非禮之極，不特誤家誤國誤天下，並誤後世，不可不急刊正者。夫朝廟非廟見禮也。古婚禮娶婦，極重者惟祖宗父母。其在祖宗，則有兩告廟禮、一謁廟禮；而在父母，則有一生見禮、一死見禮。兩告者：一是親迎時告迎，《春秋》楚公子娶鄭，所云先布几筵，告于莊共之廟是也；一是婦至時告至，《春秋》鄭公子忽娶于陳，陳鍼子送婦至，不告而配，鍼子譏其誣祖是也。而于是父母帥之以謁廟，《易》所云『士刲羊』、『女承筐』者，男奉羊俎，女奉脯修棗栗以謁之。在天子、諸侯謂之朝廟，大夫以下即謂之謁廟，然非廟見也。若夫父母，則婦至之日但以父母作主人迎婦入門，與婦交拜行賓主禮，而即帥之以謁廟，至次日質明始行見禮。其見生舅姑禮名曰婦見，以特豚獻舅，脯修棗栗獻姑，姑兩拜而舅倍之，謂之俠拜。于是覿婦、醴婦、饗婦皆于是日，或次日行之。脱不幸而舅姑死，則行死見禮于成婚三月之後。見死舅姑于廟，名曰廟見。其見法：婦棘素入廟，手捧菜羹一盂，口稱來婦，扱地而拜。扱地者，古婦拜首不至地，但伸腰長跪，祇以手上下當胸，如肅揖然。惟此日則哀慘之至，兩手控地而埋首其間，一如男子之稽顙者，謂之扱地。然後又擇日而祭舅姑，名曰祭禰，以不及祖廟也。然總之祇成一廟見之禮。脱又不幸，而未行廟見其婦身死，則非其子婦，謂之不成婦，喪葬總殺。禮所云不殯廟，不祔皇姑，壻不杖、不菲、不次，歸棺于女氏之黨。何則？未成婦也。故禮有不廟

見、不成婦之文，朱氏不知何故，倒讀其文曰：不成婦，不廟見。先誤認此『廟』字爲祖廟，非禰廟、舅姑之廟；又誤認此『見』字爲見祖宗，非見舅姑。夫祖宗惟新喪奠殯可稱曰見，無三月行祭而可云見祖見宗者。此第以舅姑應拜見而不幸而死，因推此『見』字曰廟見，祖宗無是也。是以婚禮有三見，曰婦見，曰廟見，曰壻見。壻見者，男見女父母，而總以『婦見』字推及之。然且女父母死，即不行死見禮，而他可見乎？乃又誤認此『婦』字爲夫婦之婦，非子婦之婦。夫夫婦之婦，則婚禮納徵即已成婦。徵者成也，謂成其夫婦名也。故《春秋》逆女間稱逆婦，《公羊》所云『在家稱女，在途稱婦』者，不必薦寢後始成婦也。乃以禰廟改祖廟，以子婦改夫婦，以生舅姑改死舅姑，以三月廟見改三日廟見，以不廟見不成婦改不成婦不廟見。婦至，不顧祖宗，不關父母，舉兩告一謁之禮而盡廢之，甫下車即牽婦入房，一如禽獮之苟合。謂之成婦，且必成婦三日而後謁祖宗，將《春秋》所云『先配而後祖』是不有其祖何以能育，明明告誡之語，亦並不之顧。且舅姑見存而曰廟見，廟見稱之于口，告之于神，題之于祝册，書之于親戚宗黨之簡帖，不祥莫大焉。乃不意元、明以來，舉世貿貿並行其禮者四百餘年，已慘極矣。且有顯誤人、國，家大事明見史册者。當故明嘉靖初議大禮時，閣臣楊廷和誤信程頤、司馬光《濮議》，而進士張璁争之。乃璁亦無學，方世宗之母興獻王妃來京，禮官議王妃以藩王禮從東安門入，璁不能争，反曰興獻王妃宜行廟見禮而後入宫。舉朝譁然，然無以難之，獨太僕卿葉清大言曰：『婚禮廟見，係舅姑偕亡，而三月之後婦見舅姑于禰廟者。今毋論興獻

王妃非三月新婦，顧壽安邵太后本憲宗之妃、興獻王之母，今皇帝之祖母，而妃之姑也。姑現在宫中，以子婦來宫而忽行死姑之禮，逆莫大矣。皇帝縱不知，如壽安何？』禮部尚書毛澄聞其言，大驚曰：『出何書？』曰：『出《禮記・曾子問》。』急索其書，傍晚執奏乾清門。帝頓足曰：『幾壞乃大事！』次日奉慈壽張太后敕令，王妃從大明門入，帝跪迎闕内，罷廟見禮。由是帝亦薄璁。會璁仿歐陽修《濮議》作《或問》一帙，齎至左順門上之，帝亦以無據，留中不發。其後豐坊、嚴嵩輩肆行邪説，請稱宗入廟，配天饗帝，兩家各争之不得。帝每曰：『着明據典禮，使至當來説。』又曰：『諸凡所執奏，皆違理背經，姑不查究。着將夏、商、周典禮見于經書者推詳博考，還會同多官議擬停當來説。』而舉朝無一讀書人，洶口胡亂。在廷和家有員外薛蕙議大小宗禮，在張璁家有選郎方獻夫議爲人後禮。各襲宋儒杜撰之言，違離悖誕，以致人主厭聽，索性決裂，稱興獻王爲睿宗皇帝，迎主入廟，與太祖、太宗合祭同位，且仿明堂大饗禮配昊天上帝于皇極殿，其爲禍烈敗壞一至于此。嗟乎！讀書者宜自省已。」詳見《辨定嘉靖大禮議》。

或問：「季氏既是大宗，則季札稱叔孫穆子爲宗卿，何也？」文巚曰：「此通稱也。同姓大夫俱得稱宗卿，猶同姓大夫之妻俱得稱宗婦，以大小宗皆宗也。且有遷宗遠而亦稱宗，大夫未進爲卿而亦稱卿，則加稱也，猶漢後稱州牧爲君侯、唐後稱邑令爲明府與明庭也。此皆無所關者。」

又問：「《孟子》『心之所同然』，《集註》解同以爲可，何爲不可？」文巚曰：「杜撰説書，則無一可者。然，是也，如是

也，並無解作可者。同然即皆然也。禹、稷、顔子易地，則皆以爲可，可乎？且此『然』字承上『惟耳亦然』、『目亦然』來，惟耳亦以爲可，目亦以爲可，可乎？」

跋

《西河全集》中説經數十種，皆入《四庫全書》著録，行世已久。其《四書改錯》一種刊成旋毀，故流傳甚少。己巳夏，余偶從書賈得此書，繼因求觀者衆，遂付剞劂。或云西河攻訐程、朱，不可刊播。夫九經乃聖人之書，非程、朱一家言。程、朱既一埽漢、唐諸儒之説，而必欲使後世無一異辭，亦非所以尊程、朱也。然則此書雖駁而不純，其亦存而節取焉可。原書頗多脱誤，兄子衍寧力疾任校讐，爲易其目而訂其訛。今刻竣而寧已下世，其勞未可没也，因並識之。嘉慶辛未五月望日甌山金孝柏跋。

四書反身録

（存目，見《二曲集》）

〔清〕李顒 撰

四書講義

〔清〕呂留良 撰
田久川 校點

目録

校點説明

呂留良（一六二九—一六八三），字用晦，號晚村，曾用名光綸，浙江崇德（今桐鄉市）人。生於書香殷富之家，自幼聰慧過人，善作詩文，十二歲即與學友結社，聞名遐邇。他十五歲時，清兵入關，兇殘殺伐，强行圈地，薙髮，激起漢族民衆群起反抗，東南地區尤爲激烈。清軍血腥鎮壓，製造了「揚州十日」、「嘉定三屠」、江陰大屠殺等駭人聽聞的慘案。留良受到極大刺激，驚呼「天崩地解」，即散萬金家財，奮起抗清，在戰鬥中身負箭傷，只得潛歸静養，其侄宣忠則被捕犧牲。留良雖不能再赴戰場，卻繼續與張煌言等抗清隊伍聯絡，並援其軍需。煌言等敗退後，留良與反清志士黄宗羲兄弟、吴之振、吴自牧、高斗魁、張履祥等在呂氏園林中教育子弟，縱論天下，詩文唱和，著書立説。在衆多明遺民中，呂留良堪稱堅決反清復明的不屈志士之冠，其自題名聯「清風有意難留我，明月何曾不照人」，清楚表達了他的政治態度。康熙五年（一六六六），他拒不參加生員考核，被革除了秀才頭銜。十七年，清廷開博學鴻儒科籠絡明朝遺逸，浙江地方首薦留良，他誓死不從。十九年，清廷徵聘山林處士，嘉興知府又力薦留良，他憤極吐血，當即削髮爲僧，遠遁湖州妙山，築風雨庵隱居。康熙二十二年，留良病逝，享年五十四歲。臨終前夕，他仍抱病補輯《朱子近思録》和《知言集》，並作《祈死詩》六篇。遺著有《呂晚村先生文集》、《晚村先生八家古文精選》、《東莊詩存》、《慚書》及與吴之振、吴自牧合選之《宋詩鈔》、與張履祥合選之《四書朱子語類摘抄》等多種。他還精通醫道，濟世心切，故又有《呂氏醫貫》一書傳世。

康熙推崇理學，又沿用明朝八股取士之法選才，而八股文（亦稱時文）題目主要摘自四書，所論亦須以朱熹《四書集注》等書爲據，學者講解四書和

評點時文因而一時成風。吕留良深知孔、孟、程、朱的「夷夏之防」大義必須有人闡發，使之深入人心，「光復」才有希望，而舍識字秀才則「無可與言者」，舍四書外「亦無可講之學」。但當時許多講學評文家「陽儒陰釋」，或販賣其他種種貨色，甚至公開指責朱子。留良遂將主要精力傾注於講解四書與評點時文上，在「衛道闢邪」旗號下繼續宣傳「夷夏之防」等理論教育後代，激濁揚清，影響巨大。吕氏死後，其弟子嚴鴻逵及後學曾静等尊吕尤篤，繼續宣揚乃師的思想學説。雍正六年（一七二八），曾静、張熙師徒以吕氏學説勸川陝總督岳鍾琪反清，被告發下獄，事涉留良。雍正見留良著作、書信和日記中多有譭謗文字，遂作《大義覺迷録》駁斥之，並製造了震驚全國的吕留良文字獄大案。這是中國古代史上唯一由皇帝親自動手炮製批判長文並操辦到底的處置思想罪的嚴重政治事件，到雍正十年結案時，吕被定爲千古大逆，雖已死四十九年，仍遭戮屍，子葆中也遭戮屍，毅中被殺，孫輩被發往寧古塔爲奴。

吕氏的學術思想不像同時代的黄宗羲、顧炎武、王夫之等三大思想家那様系統博大，卻具有純粹、勇決、剛烈的鮮明特徵，一如其爲人。這一點，只需略觀其《四書講義》，便會立即深切感受到。在全書中，吕氏集中闡述了其學術與政治思想。第一，認定天地間唯有孔孟之道是真學問，唯有程朱得孔孟真傳，「程朱直接孔孟」，「救正之道，必從朱子」；其他儒者或粗而不精，或雜而不純，或似是而非，皆不足法。其二，發揮孔、孟、程、朱「夷夏之防」理論，認定忠於華夏民族、維護華夏文明爲人臣最高政治道德和人間第一大事。其三，深刻揭露封建君主專制，主張建立新型的君臣、君民關係。但其局限性也很明顯。他將古聖理想化，將三代之制完美化，雖然有借古諷今用意，但否定秦漢以來的歷史發展則是錯誤的。他極力宣揚的「夷夏之防」理論，固然代表了廣大漢族人民遭受欺壓下的積極反抗精神，但同時也將民族關係固定化、狹隘化，有很大的歷

史局限性。他獨尊孔、孟、程、朱，罵倒其他一切學派，也未免絶對化。但這些都不能掩蓋《四書講義》一書在特定歷史條件下的思想光芒和積極意義。

吕氏著作雖遭禁毁，但民間仍在秘密流傳。而在禁毁之前，吕著已流傳了七八十年，流傳範圍很大；即使在禁毁之後，人們至少能在《大義覺迷録》和雍正組織人編寫的《駁吕留良四書講義》等公開文字中窺見其學説。所以，吕留良的思想影響幾乎與清朝相始終。其「夷夏之防」論影響尤其大，清末民主革命時期革命者以「反滿革命」相號召，與吕氏這一思想的長期影響有直接關係。辛亥革命後，留良被尊爲「反清志士」，人民爲他重建新墓，立碑建亭，各地前來哭祭敬拜者四時不絶。著名革命家蔡元培親題「先賢吕晚村先生紀念碑」十個大字，並爲紀念亭撰聯；章太炎先生更遠赴黑龍江尋訪吕氏後人，釋奠於留良影堂，並作文讚揚吕氏後人將華夏先進文明帶到蠻荒之地，促進了邊疆諸族的進步，吕氏「用夏變夷之功亦著矣」！今桐鄉市仍有以吕留良名、號命名的「留良鄉」和「晚村鄉」，崇福鎮的「吕園」也成爲浙江一大名勝。

吕氏時文評論在其身後有四次結集：康熙二十三年（一六八四）周在延編成《天蓋樓四書語録》（簡稱《語録》），二十五年陳鏦編成《吕晚村先生四書講義》，五十五年車鼎豐編成《晚村吕子評語正編》（簡稱《正編》），黄身先編成《四書題説》。前三種大同小異（《正編》最爲名實相副），均流傳至今；末一種載姚覲元輯《清代禁毁書目四種》之《禁書總目》。而陳編本最爲流行，是編書名下有「天蓋樓」印，正文前有留良門人陳鏦識語一篇，《駁吕留良四書講義》亦以是編爲主要批駁對象。

此次校點即以《續修四庫全書》影印陳鏦編《吕晚村先生四書講義》爲底本，以周在延編《語録》和車鼎豐編《正編》爲參考。

校點者：田久川

序[1]

揚子雲曰：「古者楊、墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。」自象山爲陽儒陰釋之學，朱子終身力排之，是非明白，炳如日星。後數百年而有王伯安，乘吾道無人之際，竊金溪之狂禪，以惑亂天下之耳目，至詆朱子爲洪水猛獸。《晚年定論》之作顛倒彌縫，尤爲陰譎。羅整菴、陳清瀾亦嘗極力辨之，而本領不足，所見猶粗，無以攻其堅而撲其焰。後此講學諸儒，未嘗不號宗朱，而究其底裏，總無能出良知之精蘊。蓋陸氏之言復盈天下，而朱子之學之不明也久矣！先生當否塞之後，慨然以斯道爲己任，於諸儒語録、佛老家言，無不究極其是非，而於朱子之書信之最篤，好之最深。病夫世之溺於異學而不知所返也，故其教人，大要以格物窮理、辨别是非爲先。以爲姚江之説不息，紫陽之道不著。又以爲闢邪當先正姚江之非，而欲正姚江之非，當真得紫陽之是。是以四方來學者問難之際，是是非非不少含糊假借。又以爲欲使斯道復明，舍此幾箇讀書識字秀才，更無可與言者，而舍四子書之外，亦無可講之學。是以晚年點勘文字，發明《章句》、《集注》，無復剩義。而凡説之不合於朱子者，辨析毫芒，不使稍混。天下讀其書者，如撥雲霧而睹青天，其復見所謂「廓如」者乎！而不幸先生已即世矣。鏦自甲寅歲受業於先生之門，於先生之書，尋繹蓋亦有年，而未有以得

[1] 本文原附目録後，無題，今補加。

其要領。自先生之亡，嘗欲掇其大要，編爲一書，俾夫窮鄉晚進有志之士便於觀覽，而未之敢也。近睹坊間有《四書語録》之刻，謬戾殊甚。其中有非先生語而混入之者，有妄意增删遂至文氣不相聯貫者，有議論緊要而妄削之者。其所載無黨述評十居其四，甚有以述評語爲先生語者。種種謬戾，不可悉數。鎹竊懼夫後之學者昧其源流，而以爲先生之書真如此，其爲惑誤不小也。用是不揣固陋，編爲《講義》一書，間與同學蔡大章雲就、嚴鴻逵庚臣、董采載臣及先生嗣子葆中無黨，更互商酌，自春徂夏，凡六閱月而後成。讀者誠由是書以求朱子之書，則孔孟之道可得而復明矣。門人陳鏦謹識，時康熙丙寅立冬後四日。

四書講義卷之一

門人陳鋐編次
同學諸子共較

大學一

經一章

《大學》自程子更定，復得朱子章句，即使原本未必盡合，正以精益精，聖人復起，不可易已。後之學者，未有能篤信而力行之，故其效罕睹，何嘗有從其說而得過者乎？乃陽儒陰釋之徒，惡格物之說害己，彎弓反射，輒以古文、石經爲辭，然理卒不可毁也。其後索性敢道《大學》非聖人書。嗚呼！悖叛至此，大亂之道也。

小學、大學有地有制，如朱子序中所云「八歲入小學，十五入大學」者是也。朱子序「大學」二字名目緣起故云爾。其實此「大學」字，卻指「爲學」之「學」，乃古昔教人之法之義，故注云「大人之學」，其非地制之大學可知。須知《王制》大學中未嘗有此書，曾子推論大人爲學當如是，亦未嘗爲學宫補典故也。

知有朱子小學之教在，「大學之道」四字纔分明。

除卻俗學、異學，即是大學之道。俗學者，今之講章、時文也。異學者，今之陽儒陰釋以講學者是也。

有謂：大人之學，盡其心而已。明明德是存此心，新民是推此心，而止至善則又盡其心而無遺。先生曰：大學無重心義，以其

本天也。盡心只可當知至，存心只可當正心，不可以該明、新也。蓋心非即明德，心所具者乃明德耳。單説心，即本心之學，非聖學也。

　有謂明德是心之體。先生曰：明德兼身、心、性、情，合體用而言，不止心體。

　有謂明德、新民是爲己爲人之學。先生曰：云成己、成物則得爲人，非聖學也，兩様夾雜不得。

　至善，謂明明德、新民各有極，至之則止。至善者如學聖必孔子，而夷、惠非所由；治法必唐、虞三代，而五霸、漢、唐不足效之謂也。

　有謂止至善爲成終之學。先生曰：止至善，兼始終，不專終也。

　止至善之事，只附在明、新兩綱領上，更無第三項用力處，故止至善，只説知，不説行。非止至善無行，行即在明、新内也。

　止至善一綱領，專重知，故下文急接知止。

　凌渝安先生講聖經至第二節，董采請曰：「八條目中，知行並列，此節單提重知一邊，其意如何？」凌先生曰：「聖人預知天下後世講心性之學者，必以學問思辨爲支離，遺外而求内，自立直捷了當之法，懸空想像一種道理。若有所見原非真知，其心自以爲定静而愈見猖狂。故急於此單提知止爲入門下手之要，即《中庸》告君誠身必先明善也。」采舉似，先生曰：「凌先生之言切矣！賢試道《大學》畢竟幾綱領？」曰：「《章句》以上三句爲三綱領，豈别有義乎？」曰：「吾正恐賢信不及有三綱領耳。以異端之旨言之，止有明明德一綱領耳，更無二事，安得有三。以俗學論之，己物對待，亦止兩綱領耳，

何必有三。此兩家都信不及者也。不知後世學術之謬，正在此一綱領上差去。江西頓悟，是知有明明德而不知明明德之有至善也。永康事功，是知有新民而不知新民之有至善也。方知聖人於明、新下急著此一綱領，吃緊爲人處，是聖學之定盤星、指南針。若少此一綱領，則上兩綱領都無根柢。然此一綱領，至實卻至虚，最難見，故最難信。上兩綱領，知、行並重，此一綱領，卻單重在知。至善只是難知，知得自然行得。行處只在上兩綱領内，不須更説。如《孟子》集大成章，聖是諸聖所同，集大成卻歸孔子者，以其智更高耳。故知止一節緊帖定第三句綱領説，有此一節則此一綱領已了畢。以下八條目，只就上兩綱領中條析次第言之，雖止至善即在其中，然卻不是此一綱領注脚，故知、行並列也。」

此節，講者多不切實，甚或混入邪説而不知者，皆因知止二字看不分明，離卻至善而泛言止也。上面平列三綱領，然明、新二件易見，而至善極難説，惟知之而後能得之，故正説止至善，接口即下知止二字。若云必知止至善，自然定、静、安、慮而得。止至善，以一止字總括止於至善四字，蓋急轉口省文也。後來講學者先不通文理，如李見羅知止説，竟謂知止即艮止之止，無思無爲，復其寂然不動之本體。又謂知止即知本，一派胡説。只要借幾箇儒家言語字眼，行其惑亂之術，全不顧經傳文義如何。故自隆、萬以後，講此節者，無不墮入狂禪，總只是離卻至善二字。此不特道理差，直是文理不通耳。

異説講止字，皆離卻至善，故錯入禪去。然亦有不離至善講而愈錯者，如李見羅謂知止非懸空，知至善之所在而止之也。似矣。

然他日對李慈則曰：「儒學與禪誠兩宗，禪與儒者之心無二體，水非止何以能照，鑑非空何以能明。學可殊方，而心之必歸於止而能慮者，一也。」又涂邦直問：「近收拾一止，覺有進處。靜中一切皆如無有，如此去，得無墮空虛近於禪？」曰：「還應得事否？」曰：「應處亦不差。」曰：「不論差不差，只一段清虛尚在否？」曰：「有時在，有時不在。」曰：「如此，何慮墮空虛近於禪。」觀此，則不但其所謂止字懸空，連至善先懸空。其所以懸空者，緣他所謂至善離卻明、新事理而言。即在應事上講，亦只是要隨處尋求此一段清虛，便以爲止，便以爲至善耳。只看他「不論差不差」五字，其不識至善而的係狂禪，供狀昭然矣。聖經之所謂至善，正在明、新事理上求，絲毫不差之極處耳。故予謂此節止字必要靠實至善説，至善必要靠實明、新説，方有著落。

此節只完得止至善一句綱領。止至善原只在明、新二綱領上説，如何又分出爲三？緣此一綱領最重，明、新二綱領漸次。工夫即止至善工夫，如下八條目是也。而止至善一綱領之要，只在乎知，一知即自然定、靜、安、慮而得。故朱子謂定、靜、安、慮、得五字，是功效次第，不是功夫節目。非謂憑空了悟可得，言其功夫即在八條目也。物格知至，則知所止矣。意誠以下則皆得所止之序，章句煞自分明，所謂到慮而得。此處最難進，亦就五字功效中説。到此地位較難，非將慮與知分兩節功夫也。若論功夫，則全是物格知至，不可一蹴而至耳。

格物致知，是知止前功夫。意誠至天下平是得止中次序。不知來源去路，縱説煞功效次第，究竟不解何以不是工夫節目。説

「知」便似忽然大悟，説「得」便似大事了畢，名爲遵《章句》，實不知《章句》爲何語也。

此節無工夫，指定、静、安、慮言。不是連知止都無工夫，忽然摸著鼻子也。知止前正有後文致知工夫在。

凡人有一知一見，自以爲是，亦自會定，然非知止至善之有定也。知止是説曉得極頭處，不是識得箇路徑。纔知止，五者相因而見。知、得相去不遠，此大層級也。五者逐段相因，此大層級中小層級也。定、静、安相近，至慮而得處較難進，此小層級中重難層級也。

定、静、安、慮、得，是知止後自然相因而見。然五者之中，慮字一節自别，是臨事時研幾審處，正是知止發用爲知得緊要關頭，比上三事更重更難。但慮之所以窮幽極微，使事理盡處無不到，則非安不能也。

慮字直從知止貫來，事理大段已在知止中明白，到此又研幾審處耳。

每見旁觀籌畫甚能，而當局多謬迷舛錯者，只坐不安，非不能慮也。慮之義理已在知止中完徹，但臨事張皇，則思力憧擾，便不能精詳周匝。不是到此方去講究事物義理也。

自「知止」至「慮」，只就知邊説。

定、静、安、慮、得，只一知止便到。雖一知止便到，然知、得兩邊境界卻别。

有謂：定、静、安、慮是心學相因之妙。先生曰：天也，性也，理也，道也，皆可以言學，心獨不可以言學。心者，所以爲學之物，無以心爲學者。惟釋氏本心，以心爲盡頭，謂天、性、理、道皆出其下，故曰心學。凡言心學者，皆釋氏之見也。况定主志向，静主心，安主所處，慮主事，此數句兼身心事物在

内，未嘗指心法而言。若謂身心事物皆心所爲，如此則四書無一章不可説是心學，又不止此數句矣。

知先後「知」字與知止、致知兩「知」字不同。此處較輕，如云曉得箇先後次第，則進爲有序而入道不遠耳。所謂進爲者，即下八條目，其中自有知行工夫。格物致知，知也。誠意以往，行也，與此知字不相蒙。講章以爲兼行，説夢啽也。亦惑於姚江知行合一之説，故見知字便要兼行，不通之論也。

知字，在本節重，全章不重。本節重者，結上起下，意在先後。然先後功夫效驗之序，在下兩節，此只説知得先後便可近道，猶《中庸》知遠近云云，可與入德同也。全章不重者，知止、知至兩「知」字相應，經意所重，與此「知」字不混。講章每將三「知」聯串，此不識字人論點畫爲類，而不求意義者也。

此節總爲上文示箇下手次序，以起下二節。看近道二字，正對學者而言。

本末終始，聖人細細區分，正欲人會歸精一。后來要直捷，反成鶻突虚謬耳。

聖學愈分，則合處愈真。異端怕分，則所合亦僞而無用。聖賢論理，必分晰精詳。惟分得愈細，則合處更真實，故曰「惟精惟一」。異端最怕分别，必摒埽一切，而後見本體。不知其所謂本體者，妄也，非真也。此是儒釋邪正分界處。後來陽儒陰釋者，又謂必先見本體，而後勘驗求盡於細分。其説似包羅可喜，然先約而後博，先一而後精，與從來聖賢教人之法悖叛更甚，則又妄中之妄、邪外之邪矣！

修、正、誠、致各有工夫，各有功效，兩節就中分先後次第耳。工夫不無輕重，然無一可略。若但趕重下截，則節節推來，只一格

物可了矣。下節而后亦然。

身與心，較然有此二物。意即心之所發，知即心之所知，只在心中分別出來，爲用工節次耳，非又有二物與心並列而爲三也。

正心、誠意、致知，予最憎講者每云「心生於身而反以役身，心授權於意而意反以害心，意能蒙知而知足糾意」。就其説譬之，身乃家當頑物也，心則主人也，意乃賊也，知則邏者挍尉也。欲使主人合邏尉擊賊，則得矣。試思一身之中，心、意、知三件終日互相撐撦厮鬧相似。有此《大學》否？

心兼動、静言。

心本無不正，緣意之不誠，習熟而本體亦有病。故正心傳謂「有所忿懥、恐懼、好樂、憂患，則不得其正」。心體上安有此四者之病？可知從意之習熟生來，故欲正先誠。心指渾全之體，意指其零星發動之端，猶《中庸》之未發、已發，而有中和之名，其實原非二物。

或云：誠是嚴於思慮未起之先，即居敬意。先生曰：思慮未起之先，無處用誠，居敬不是誠意事。

有謂：誠字中不可兼言善惡，只或有半善而非全善，或九分皆善而一分未盡善，亦是皆要致知，「致」字極重。先生曰：誠有半善非全善，九分善而一分未盡善，此亦是致知甲裏話，非誠字中話也。或曰：十分、九分之説本朱子。曰：朱子是講自欺，謂爲善之意有不足，非指意之善惡也。

有謂：意歸於一則誠。先生曰：誠字不是歸一，故朱子於臨卒前三日改注中「一於善」三字，正恐後來誤認也。

有謂：制其心則意不起，空其心則意無不善，此皆至精之道，而聖人不爲者，以有爲

之業皆發於其意耳。先生曰：豈有道之至精而聖人不爲者。可見其以至精歸異端，而以世務權用之粗者歸聖道，得不謂之悖哉！又曰：自白沙、陽明以後之講學者，其所見道之粗則功利作用，其精者則空寂不動，而精者又不可用入經世，以奉二氏而慕之，只得以粗者自居，而又粉飾以内外異用之術。以此而談儒者之經，何心、何意、何正、何誠，不若一棒一喝之爲直捷了當耳。

看正心傳有所忿懥四者，可見心體上有病，皆由發用處做成，故欲正先誠，誠必先致。只恐誠其所不當誠，而於當誠者反不知用誠耳。非謂以知照意之誠不誠而把捉之也。

誠意先致知，不是要知覺察意也。平日講究得道理明白，則發念自然真實，真實來亦不錯；若發意時加省察，此又是慎獨，不是致知條下事。今人皆爲認差此義，故講慎獨又混入致知，只坐將致知工夫誤作發動時覺察觀耳。

誠意必先致知，非謂發念之時要知去監制他，亦非謂初發之意必善，繼起之意必不善，而以初念爲知也。致知是平日間事，平日講究得義理，善惡分明，到發念時自然當理。若不曾致知，則好所不當好，惡所不當惡，初念便不是，雖誠亦錯，故不可不先致也。若意之既發，其誠與不誠，又當於發動之幾自加省察，勿使虚僞間雜，乃所謂慎獨。獨即意之實境，慎即誠之緊嚴處，即在誠意中説，不涉致知甲裏事。若混此處爲致知，則知之功反在意後，且須於致知、誠意之間增補慎獨爲一條目矣。

誠意先致知，不是要知來監察那意之善惡，只是日常間道理明白得盡，到發念時自

然該好者好，該惡者惡，發來不錯耳。人多誤解致知是發意時返照之用，於是將誠意傳中慎獨打混，以獨爲本體，有謂即是致知者，有謂真知即誠意者，甚有謂意乃心之所存即是獨體者。其謬亂皆從此出，大凡妄生邪説只是本文不曾明白耳。此亦誠意必先致知之一證也。

凡人意之所發，必從熟處生，即夢寐病狂醉亂時皆可驗熟處，乃其所明也。故欲誠意必先致知，謂平素於道理講究得明白，則意發必當，乃可得而誠耳。若謂知能覺照意使不爲惡，能辨決意之疑信，則知在意後用力矣。致知是意未發時工夫，到意發後加審幾省察，乃誠意中之慎獨，非先致之知也。

誠意必先致知，即《中庸》所謂「不明乎善，不誠乎身，明則誠矣」之意。蓋理明則發念皆正，而用力皆實，非謂賴知去覺察意之誠否也。若以覺察爲知，則知反在意後矣。覺察意是慎獨事，不是致知事。此界不明，粗則支離紛擾，精則打入禪門，總與聖經没交涉。

禪學之知，正要絶去意字。此與正學之知正相悖，所謂無生忍也。

知與意關，是逐節推去。其實知是一大截，實貫到底，不單粘意也。

《傳習録》曰：「『無善無惡，心之體；有善有惡，意之動；知善知惡是良知，爲善去惡是格物』。他日其徒王汝止謂錢德洪曰：『此恐未是究竟話頭。心體是無善無惡，則意知物亦皆是無善無惡。』二人請正於天泉橋，陽明曰：『我這裏接人，原有此二種：利根之人，一悟本體，即是功夫；其次不免有習心在，且教在意念上用功夫。汝止之説，是我接利根人的；德洪之説，是我爲其次立

法的。』」由其言推之，則所謂知善知惡、爲善去惡，亦只是誘引中人入門方法，猶未是最上乘。若其正法眼藏，止有「無善無惡」四字而已。陽明又自言：「居龍塲恍若有悟，證諸五經、四子，無所不合，獨於朱子之説有相牴牾。」今試取其言，考之五經、四子合乎不合乎？合其説者，五經、四子之中止一告子而已。堯、舜曰危微精一，孔子曰繼善成性，孟子曰性善，與其言不合明矣。牴牾豈獨朱子乎！然則其所謂證諸五經、四子而無不合，乃其欺天罔人，以聾瞽後世之術耳，豈誠然乎！若以本體爲無善無惡，必將并去其善，而後可以復本體也。則凡所謂擇善固執、樂善不倦者，不幾皆本體之障乎？此正聖學與異端分界之處，此處一差，以下都無是處，不可以不辨也。或云修身、正心、誠意、致知，此《大學》漸臻之事也，若以頓詣者言，則身、心、意、知，總一至善無惡之物而已矣。其云身、心、意、知皆至善無惡之物，可謂知其説之非而救之似矣。然有此理，無此事，自天命以後道理本該如此，所謂有此理也。然堯、舜相傳也，説箇人心、道心，人心曰危，道心曰微，可見心便説有善無惡不得。故雖聖人，亦必戒慎恐懼，兢兢以精一、允執爲主。聖學但分安勉，無頓漸。頓漸者，異端了悟之説，爲禪、相、律教之分，即陽明利根習心之別。若聖學有頓漸，則堯、舜必是頓詣矣，何復云人心、道心乎！豈堯之接舜，反不如陽明之接利根乎！

孟子良知，良字不過指不必學、慮而自然可見，以明仁義爲人心之同，猶其言乍見孺子入井，可以觀仁，非以乍見爲仁之至，以不慮爲知之極也。若知至之「知」，則知性、知天而心無不盡之謂，與良知之義不同。良

知正以不致見其良，致知正以不恃其良爲致，三字牽合不攏，牽合則其義各失。夫言豈一端，各有所當也。自陽明牽合此三字爲宗旨，彼自指其所爲知，既非曾子格致之知，亦并非孟子仁義之知，不過借儒家言語説法耳，豈可以此解曾、孟之道哉！有云「外緣無窮之象，内識自然之心」。此説似是而非。聖賢所謂格至，只是事物之理，講求體會到貫通徹盡處便是。格至不分内外，若謂緣解外物以求識内心，正是分内外。聖賢只要明理以行道耳。要識心則甚，識自然之心，尤屬邪異之旨。如此説，則「外緣無窮之象」一句，已早喫陽明痛棒了也。既見得萬象屬外，要内識自然之心，又要緣象以識，那得不喫他痛棒！

以致知爲下手，而復以良知爲本體，夾雜考亭與王伯安爲調和之説，此一種謬見極多。不知格物者致之功，知至乃復知之體，孟子所謂盡心是也。若良知，不過指其自然發現，如乍見孺子之仁之類耳。以此驗固有之端則可，不可即以此爲全體也。如以此爲全體，便離去理字，無理則無用。

格致之説，異流聚訟，其有得者，總無出乎程子前後十六條之所有。自餘悖亂支遁，皆竊野狐之遺涎，自詫以爲醍醐，而識者但覺其腥穢耳。

格物之義，《或問》集程子之説九條，内外、精粗、工程、次第已無所不備。陽明自謂曾用朱子説格亭前竹子七日致疾。此是陽明謬爲此説，以非聖誣民耳。朱子《答陳齊仲書》云：「爲格物之學，不窮天理、明人倫、講聖言、通世故，乃兀然存心於一草木、一器用之間，是何學問！如此而望有所得，是炊沙而欲成飯也。」然則陽明格竹，正朱子之所

斥摘者，何反以不狂爲狂乎！

物，猶事也，不單指人物之物。

物，事也，原兼事物言。人但作物件之物看，正犯朱子辨一草一木之非，而伯安誤以竹子致病也。

有謂：未有物，先有知，此生人同具之知也。先生曰：有則俱有，無知先於物之理。

有謂：事物之理，合於吾心之理。先生曰：如此説便成兩件矣。事物之理即吾心之理，何煩合也。或問：程子觀物察己者，豈因見物而反求諸己乎？曰：不必然也。物我一理，纔明彼，即曉此，此亦落或人見解。

若説借物理以反求己知，即成假合，即是義外。要之本無二理，明彼即曉此，更無内外、精粗之别，知此則在字自然精實。

只舍外便蔽内，不是兩事。

知與物，致與格，是拆不開事，故不言先而言在。看下節云「物格而后知至」，則層次未嘗不明。有謂：以内爲本而以外廣之、養之，則格物在致知之末矣。

有謂：學者有所得於本原之地，則雖賾博之事可以遊行而無礙。先生曰：如此，則格物當爲八條目之末務，即近來先一貫而後學識之胡説。

邪説止是懸空，到用處便成兩截。

異端之知與用處不合。善知識、老講師作爲定顛倒，只是不循理，反要去理障。

有謂：《蒙》之象辭曰「蒙以養正，聖功也」，此非大學之道歟？而上九之爻詞曰「擊蒙，利禦寇」，此非捍禦外物之謂歟？使非捍禦外物，清明其質，則雖欲窮盡物理，又安知其不謬也？先生曰：誠意、正心、修

身，皆所以捍禦外物也。正爲不曾窮理，則必有非所捍禦而捍禦者，如陸、王之説以窮究事物義理爲務，外而必欲去之是也。有所當捍禦而不捍禦，且以爲主者，如陸、王之反以禪爲宗是也。有自以爲已捍禦而實非捍禦者，如陸、王之自以爲立大體、致良知矣，而所爲所誨，皆猖狂傲悍，日騖於功利權詐是也。凡諸謬害皆從不窮理而空致知來，故必先窮理，然後能清明其質，而捍禦不謬耳。若既能捍禦外物而清明其質，則誠、正之功已得矣，又何須再講致知乎？至《蒙》卦象辭主小學言，不足盡大學之道。上九爻辭原戒治蒙者，但克治其外誘，不可攻伐大過，反爲之害耳，與格物、致知意毫無交涉。如此説經，真可謂之支離穿鑿矣。

今人於程、朱格物之説，未嘗覩其津涯，所謂用力之地、次第工程及涵養本原之功，與夫辨別狥外爲人之弊，皆有所未曉，宜乎爲邪説塗其耳目，而不以爲非也。誠能尋取《或問》、《章句》之津涯，則彼之所云格其心之物、格其意之物、格其知之物、正其物之心、誠其物之意、致其物之知，皆抛閃支離，不成説話。正其所謂認理爲外，認物爲外，襲陷於告子義外之説而不自知。以學術殺天下後世，其禍烈於洪水猛獸者，可即以此歸之矣。

第四節、第五節從第三節生出，第五節是知所後則近道也。故首句與下六句分終始大次序，而終始中又有小次序。上四句與下三句分本末大次序，而本末中又有小次序。皆爲學者指陳大段，使之知此近道。

此節解來，似上節之效驗者，非也。先後總是工夫次第，有上一層，纔可做下一層；無下一層，亦不見上一層；要做下一層，

正須有上一層。如此看來，節節自有本分，步步自有交關，注中既字、可得而字，語脈朗然也。

此節而后字與知止節而后之義不同。知止節一知止便直貫到能得，此節而后卻逐層各有境界遞下。人每混看，與知止節一樣，便是一物格便了，七箇而后只作急口疊文。其爲謬不在文法，而在義理矣。

逐箇而后各有工夫，不是一知至便了。注中「可得而」三字，正而后真精神也。

物皆有至善，物格則知所止矣。知止於至善，則知至矣。即格爲至此一箇而后，比下六箇而后較輕。

知之未至，則不當好而好，不當惡而惡，其意不可得而誠也。此是知、意相關之故，若真誠、飾誠乃是第六章傳意專釋誠意，故云非知、意相連處要指也。因致知亡傳，此理少發明耳。

兩節先後言其次第如此。其實工夫節節緊要，無一了百了事也。知至而意不誠，則知爲虛知，其至否亦難見。意誠而心未正，只得零星收拾，東没西出，弊病百出，亦不見誠之妙也。心正而身未修，則動容周旋中禮，可知有多少病在其根，心之妙亦未充也。

明本而新末，故齊、治、平三傳皆根修身說。然修身止連家而不連國與天下，又有道理。齊家，新之始；治、平，新之極。故治、平二傳皆指家之感應說，看平天下章上老老三句與民之父母節及孟獻子二節自見。

七而后，終始之義已明，不須更說。但七句挨次平列，本末之義未透，故下節提出修身爲本。

上八條目明、新並列，第六節特結出總

要，謂明德爲新民之本。「自天子以至於庶人」，盡天下人類而言。看自、以、至、於四字，天子、庶人中間大有人在，不單講兩頭人也。「壹是皆以修身爲本」，謂各有分限責任，皆從身起化，正謂末異而本同耳。若謂庶人亦以天下爲己任，則同末非同本矣。修身，各人當下之事，修身爲本，各人當下皆有己物感應，不待異日及天下而後見其本，亦非爲天下國家之故而後修身也。

上兩節止就大人身上一氣說，此節又推廣言之，謂不獨天子，即至庶人亦有齊家之責，便分明、新。分明、新即有本末，故皆有修身之責，仍責重大人者失之。

此不是責重天子。無一人無此身，則無一人無此責重，但舉其全，須從天子說下耳。故曰「壹是皆以」，猶萬物一太極，物各一太極也。

明明德是成己，新民是成物。成己所以成物，故明明德爲新民之本。世無有己而無物之人，則亦無但明明德而不新民之人。此因上文從明明德於天下者立說，故提出此義，正見天子、諸侯、大夫、士、庶人無一人不有此責任，不耑爲有天下者言也。時講每歸重天子，似以至於庶人皆賴天子之修身爲本，失其旨矣。

本字對新民而言，即庶人至末有室家者，亦必有所與之人、所及之物，一人一物皆末也，身其本也。所以對付此人物者，即新民也。修身，其本也。如此方見人人有新民之事，人人必以明德爲本，故無一人可以不修身者。若必以治國、平天下對本字言，道理雖濶大，然有可自委於本外者矣。

自天子以至於庶人，有許多等級，其職業正各不同，然所以不同者，分也，非理也。

故曰「分殊理一」。此節語勢側重庶人邊，見得雖至庶人，也只是此本，未嘗有別件。庶人無治國、平天下之分，然到得修身，則治國、平天下之理已具，只看他明明德力量如何耳。其本盛大，則其末濶遠；其本淺薄，則其末狹小。直到大德必受命，匹夫有天下，憑修身者各自做去，固不容越分妄覬，亦未嘗禁人自致也。後世自上及下，總不以修身爲本，遂將此理看得詫異耳。

齊家即新民也。故庶人與天子同本，中間有國、有采地治邑者不消説矣。蓋從位説下，故云「自天子以至於庶人」。論理其實自庶人以至於天子，天子新民亦須從庶人齊家道理做起也。故下文治亂結以所厚，正爲齊家是末治大同處。

本字對家、國、天下説，不可對物、知、心、意説。

就上文八條目中間抽出修身爲本，故時解每將上下七條目比儗，因以格、致、誠、正對齊、治、平夾説者，此非理也。本字對家、國、天下，物、知、心、意乃修身内事，不可與家、國、天下對説。

李見羅提唱此節爲宗，似於諸異説中較切近矣。及細考其説，固仍不離乎陽儒陰釋之術也。以知本牽合知止，因提止、修二字作話頭，蓋止其所止，非止於至善之止；修其所修，亦非格、致、誠、正之修也。

四書講義卷之二

大學 二 傳首章至傳七章

傳首章釋明明德

天命二字，看《中庸》首句便分明。在人曰性，曰明德，在天曰命，曰明命，只是一件，因地頭分名目耳。經傳中命字有從理言者，有從氣數言者，即天字亦然，非謂有二天二命也。猶之只一心耳，而虞廷分人心、道心，必如是説此一件，纔真實圓滿也。惟佛家最怪此説，則曰支離，曰兩橛，究竟他也不怪支離、兩橛，總怪這一箇理字耳。看《楞嚴》、《惟識》、《圓覺》等語，真是支離，他除卻理字説天説命，只有這形象氣數耳。故説天命到極精妙，只是一無。然終不柰這形象氣數何，遂爲因果報應、生死輪迴之説以亂之，卻極淺鄙易破，即禪子亦心知其不然，遁以爲寓言。故佛家於天命上截則空無，下截則粗陋，其黠者借粗陋説空無，借空無説粗陋，以求渾一，不知真成兩橛也。

峻字本不甚重，然帝堯分量自與湯、文不同。克明爲帝王所同，要的確是堯之克明，須從峻字見得。

傳二章釋新民

苟日新，對未新而言也。日日新，又日新，承已新而言也。本只兩項，章句甚明。

朱子歎今之學者，卻不去苟字上著工夫，可見首句之重。此是自新之切實機關，下兩句不過就此接續去耳。日日是言不間，❶又日是言持久意，兩句又各不同。

日日主繼續義，又日主提振義。日日從上日新生來，又日從日日生來，原只了得日新兩字，卻三句各有精義。

別處又字是打斷字眼，此卻是連串字眼。別處又字是從新字眼，此卻是仍舊字眼。究之又字自是打斷重新，只新字到底連串仍舊耳。

言新始，湯武有舊染之當革也。

自周以後，生民未經一新，雖漢、唐盛時亦幾刑措，然非至善之新。雖新而不用其極，則聖人新民之道究未嘗一日行於天下，皆緣秦以後開國之心多從自私自利起念，制度政令皆由此出，凡所以遂民生興民行者，一切爲因循苟簡之術。後世儒者之心，亦復不異，凡所以輔導其君者，彌縫修飾，無非逢長此自私自利之根。不知此一點心，乃自秦以來舊染之污也。必君臣先自滌此污，而後可以行王者之道，故《大學》釋新民，必先說自新，復說用極，其所以爲萬世慮者深矣。孟子謂不以堯、舜之道事君治民與謂吾君不能者，皆謂之賊。然則後世儒者之道，皆賊道耳。

極即至善也，用即止也，無所不兼自新、新民也。

用極又在自新、新民上逼進一步，非汎講明、新也。

自新、新民，引古證義已盡，第恐後世自己放低了說。如謂「漢、唐之盛，即可當三

❶「日」，原作「目」，今據文意改。

代」及「三代之政，後世必不可復」之類。迎合時王，自流入於功利之卑污而不知，反謂聖人之新民不過如是，擡高後世帝王猶可言也，遂使三代新民之道終古不復行於天地之間，不可言也。傳者逆知此弊，故於此特下用其極義，見不到至善，未可謂之新民。

就大人之學言，故曰新民。要之，聖人自一身以外，天地萬物事理云爲無非分内。《大學》總以民字該之，致中和而至位育，盡性而至參贊，帝王與匹夫共此道理，共此責任。止説箇新民，則民字中品類恐有所不盡，而無治民之位者，若可闕此義矣。故於結末下「無所不用其極」句，包羅甚廣，見無事不在裏，無人不在裏也。

或云：末節只拈上文，與「皆自明」句同。余以爲不然。「皆自明」句，原只一意，此卻兼自新、新民二意，又隱然有新民本於自新意，正自不同。

或謂：新字從明德説，方於極字有會。此言不然。極即至善意，明、新皆有之，乃至極之極，非會極、歸極之極，故不可以明爲新極也。

極，有訓「至」字者，無極、太極之類是也。有訓「中」字者，皇極之類是也。此「極」字卻兼兩義，然畢竟「至」義爲主；中正是至，未嘗不是，卻又須一轉。

極無形象，憑人指名，千蹊萬徑，任心造理。有何不得即謂漢、唐便是至善也？由他説，但將天命原頭一忖，則多去不得，故聖賢言道，必本於天，極從天起，下面自不走作。

聖人新民之極，三代後惟朱子得之耳。觀其與陳、呂辨論可見。

傳三章釋止於至善

首節説理之當然，次節説人須知止，尚是虚虚指點；到第三節明指个止至善榜様，而其中要領、條目、工夫、境界，事理咸具。

五止皆從敬止分出。

道理在文王身上看，卻不是文王底道理。

仁、敬、孝、慈、信即是至善。或云：若作至善看，可勝鶻突。是將至善另作一物看，爲陸子静黑腰子也。止於仁尚非至善，則亦不可名仁矣。此説能誤人，故正之。

仁、敬、孝、慈、信固爲至善，然天下有許多仁、敬、孝、慈、信，其中大小淺深分數不同，不可不謂之善，而非其至也。必如文王之止，乃爲至善，要人從文王身上體會出自家至善，不即以仁、敬、孝、慈、信虚義即爲至善也。

仁、敬、孝、慈、信爲一定之理，便是至善，何以人不能止，卻無一定之仁、敬、孝、慈、信？只爲人倫中境界，人各不同，則所以爲仁、敬、孝、慈、信亦變化無定。惟聖人緝熙敬止爲能，就不同處曲折以造人倫之至，而仁、敬、孝、慈、信形焉，天下後世可奉以爲規矩，乃所謂至善也。明此則注中究精微之藴與推類盡餘意，正可深長思矣。

至善有定理，而止無定式。如仁爲君道之善，而必如文王之爲君，❶乃止善之至也。

五倫中惟父子、兄弟從仁來，故不論是非。若君臣、朋友二倫，卻從義生。義則專論是非，是而義合，則爲君臣、朋友；非而義

❶「王」，原脱，今據《正編》補。

離，則引退義絶，則可爲寇讐。故曰父子主恩，君臣主敬。明乎敬之義，則文王、夷、齊、龍、比皆敬也，武王亦敬也。天下無不是之父母，不可謂天下無不是之君上。但人臣一身，生殺惟君，不可以私怨而生懟叛之心，此昌黎二句之不朽於古今也。若其大義所在，則「天降下民」一節，此理巍然，撫我則后，虐我則仇，亦天經地義。如此非我一人得而狥心違天也。如謂事君亦如事父，連是非都抹殺，則非止敬之道矣。

五者目之大，推類以盡其餘，方見聖人之止，無非至善。然不於五者中一一各究其精微之藴，亦無從推且盡也。要之，至善已備於五者，餘只從五者推去耳，非另有未全之説也。

第三節言止，第四節言所以止。

顧麟士云：「第四節釋《詩》一段，即貼衛武公而不泛及。以上節爲人君五句貼文王，下節親賢三句貼前王例觀而知之也。」

按：此論極謬。章内五引《詩》，皆借《詩》之語句發明止至善道理耳。如敬止「止」字，《詩》文本屬語辭，而此竟作實字，則語句且不執定解，况語句所指之人之事乎？依渠例，將邦畿節貼武丁孫子，綿蠻節貼周衰賤者乎？其誤總在「釋詩」二字。《大學》原以《詩》釋經，初無釋《詩》之意，今以爲釋《詩》，豈不反客作主哉！此等議論，誤人不小。須知此是就《詩》句上指出這道理活潑潑地，豈但衛武不足當，即《詩》言又豈足盡哉！

本傳是釋止至善，玩「如切如磋，如琢如磨」兩句中便有日新不已之妙，方是明明德者止於至善之學修，非泛然學修之可當也。

恂慄、威儀，注云「德容表裏之盛」，則作求止苦功固疎，而做成效看者亦隔也。用力

只在學修，然必至表裏如此，方是功夫足處。

俗多以上二句爲工夫，下二句爲功效。非也。恂慄、威儀工夫，到此方足動容周旋中禮。盛德之至，即至善「至」字也。

或以四者分配致知、誠意、正心、修身。不知自修兼誠、正、修；恂慄兼心、意，妄分不得，故《章句》、《或問》都無此説。

有斐君子，是渾成贊詞，自切、磋、琢、磨至瑟、僩、赫、喧，學成德備方有此有斐君子之稱。「斐」雖止訓文貌，然所謂有斐乃和順積中而英華發外，猶之動容周旋中禮，盛德之至云爾，非指其僅爲文貌工夫，僅成文貌風采也。故有斐二字中包舉上八句在內，即盛德至善，亦只就上八句指其實有如此。時解淺看了有斐二字，又從詩人言外補出道理。則不但詩人有缺欠，連《大學》也須坐箇扶同矣。

明明德至民不能忘，新民至没世不忘，方見至善。全節精神都注在兩結句。

此與下節皆從頌美中見其止善，其所以皆不忘，正其善之至也，主意全在末二句。故後注云：「此二節泳歎淫泆，其味深長。」「前王所以新民者，止於至善，能使天下後世，無一物不得其所。」此四句是從賢、親二句推原説本，言非獨一時民不能忘，後世愈久而不能忘，方見新民之極功，乃所謂至善也。

由天下後世被澤久遠，原想前王新民之止至善，但釋《詩》人咏歎不忘之言，而其理自得。君子賢其賢兩句，亦是極形後來規模氣象，究竟前王新民之止至善，卻在語句之外，所謂其味深長者也。

有謂本節重在後世上講，以發新民、止至善意。先生曰：不是重後世，正從後世追

原到前王之至善處。蓋新民之止至善，前王一向如此，只是愈久不忘，正見其善之至耳。不是當時相忘，後世忽然感念也。

惟至善爲人心所同，故前王萬世不忘。

注中「前王所以新民者」，所以二字便有新民之本在內。

或云：此即申上文民不能忘意，不可説是新民之止於至善，親賢樂利是盛德至善中事。其説極謬。上文不能忘，指自修明明德事，即《淇澳》之詩，何嘗一語及治人乎？學修恂慄、威儀，乃盛德至善中事，與親賢、樂利無干。此節不忘，指治人新民事，前王指文、武，已與上文君子各樣。上文君子，詩人指武公，傳者借來卻空説，不必實其人也。此節前王，詩與傳同指周先王，實有其人其事，安可與上節混做一片乎！上節詩中有切磋諸義，故釋以證明明德之事；此節詩詞無事實語，故補親賢樂利以見新民之事，條理井然可覩，而必欲混之，此萬曆間講章立意悖注，自以爲高，而實不通文理之説也。

傳四章釋本末

引孔子之言至「使無訟乎」已止，無情二句則曾子解使無訟之義，故注又下而言二字。聖人即指孔子，從上文「吾」字來也。

無情者不得盡其辭，緊釋使無訟。大畏民志又緊釋不得盡辭。都是倒繳語氣，而兩句中間含著我之明德既明一句在裏，乃所謂本也，觀注可見。

大畏民志，也只得新民邊事。所以大畏民志者方是本，是從末上倒推到極盡。交接頭上離鈎三寸，令人恍然觸悟，處處總是此箇道理。離訟看，即訟看，無非此箇道理。

故曰此謂知本，最有隱約指點之妙。

此字指夫子之言。本者，大畏民志之所以然，即明明德也。即一聽訟而可悟必歸於明德，此謂知本也。大畏民志雖是本，然只在聽訟上説此一事之本也。到此謂知本句，則已點明凡事總一本，即此可見乃萬事之本也。

使無訟是新民之一事，然云大畏民志，亦無不由於明德者，即此言可以知本末之先後耳。本只是一箇本，只知字活。

聽訟是新民中一事，使無訟中便有明明德在，末不一末，本只一本，即此可悟。

凡本必一而末必分，本必同而末必異。聽訟之末，末中之一也。明明德而畏民志以使無訟，凡爲末之本，一也。本只此一事，末不止聽訟也。無訟亦不是本，使無訟之故乃本耳。

其末散爲萬事，本則一也。萬事各有本，而推之只此本，故無本外之末。就萬事中任舉一端來看，無不合者。

此章只重本字，不重知字。此知字與經中知所先後「知」字相應，與致知「知」字無涉。人多誤看亂拈，因有纏入格物者；并有謂格物之物，即物有本末之物者。一派胡説，其原亦起於新建毁朱子補格致傳，而即欲以衍文結語當之也。凡經傳中字同義别，皆宜一一辨析，令如淄澠之不可混。於此不通，不特時文家見字胡纏，如後世學者之以習静爲主静，以良知爲致知，皆不辨字義而妄援立説，正夫子所謂不知而作也。儒者不可以不戒。

《大學》經程、朱考定，如地平天成，即與鴻荒時境界有不盡合，分外分明亭當，萬世永賴。後來紛紛動援古本石經，狡焉思逞，

都是無知妄作耳。如知本、知先後之「知」，與知止、致知「知」字不同；物有本末之「物」，與格物「物」字不同。而正、嘉間講師皆比而同之，至欲以物有本末節補格致工夫傳文，於字義且未通，遑論其學耶！故其人初以訓詁附程、朱，而末年皆宗傳異端。蓋其所得乎程、朱者，原非也。然世儒方尊行其書，以爲説經之準繩，聖學安得不淆亂哉。

傳六章釋誠意

專釋誠意，人但知分出致知，不解分出正心。依各傳例當云所謂正心在誠其意者，而此章不然，蓋有義也。

《大學》「誠」字與《中庸》「誠」字不同：《中庸》「誠」字可以單舉，乃實理、實心、實德之美名也，兼《大學》誠、正、修等義；《大學》誠字貼定意字，不可單舉，但作實字解。蓋意之善不善是致知條下事，此但説實用其力耳。實便自慊，不實便自欺，欺、慊之分，獨中自知，故功在慎獨。今人都將誠字作善字解，與《中庸》義相似，因欲於獨中分别出善不善來，卻悮入致知傳矣。且下節誠中誠字又如何説得去？又因注有「人所不知而己獨知」兩知字，遂亂拈致知，不知此兩知字指其地言，即《中庸》所謂人之所不見也。

不是説待致知、知至了，方去做誠意工夫。知善知惡自是致知傳中事，此傳不及耳。但就人所知善惡如當下之當好當惡，是非未嘗不明，就此明處發爲好惡之意，便當盡其好惡之力，所謂誠意也。然人每不能盡好惡之力者，緣其閒居不肯認真用力，自以爲人所不見處可以放鬆，不知此處一鬆，無所不至，此放鬆處必有其端倪，即謂之幾，此

是私欲插根處。蓋人性本善，未嘗有惡，惡由此生，故曰誠無爲幾，善惡此時此地爲人所不見而已獨知之者，故謂之獨。誠意者於此時加省察，不使自欺之根於此滋長，則好惡之力未有不盡，而意自誠矣。書理大段如此，後儒看慎獨二字疆界不清，遂使全旨蒙障。

誠意只是實用其力，所以用力不實者，爲自欺。去欺之法在慎獨，非慎獨即誠意也。人看獨字蒙混，竟似誠其獨者，則謬甚矣。

自欺乃不實用力之由，自慊乃實用其力處，似反正一例，而實兩層也。

自欺只是發得不足，做得不盡處便是，不必說到後來掩覆也。

實用其力四字，是誠字了義。下云「皆務決去而求必得之」，明說向行一邊矣。今人以意覆意，以意覺意，初起之意，繼起之意，一意衆意等語，皆鬼窟中作計也。

如惡惡臭，如好好色，好惡到此方盡，有一分不如處，便是一分自欺，其中又有多少等第在。

好惡便是意，毋自欺而必自慊便是誠。但欺、慊分界處其後相懸，其初甚微，他人所不見，未有自己不見者，故謂之獨。獨即自也，不曰自而曰獨，指分界之時、地而言，乃誠意之緊要處，非心意間別有一物名之曰獨也。若心意間別有獨體，則誠意之上又增出一條目矣。

好惡，意也。實其好惡，誠意也。好惡之實與不實，只在初發念時省察，令其好必如好色，惡必如惡臭，則閒居無不善之爲，而誠中形外皆自慊矣。故慎獨是誠意中細緊一步，非誠意之外，別有一條工夫，亦非慎獨

即誠意也。

好惡是意，實用其力，如好色惡臭是誠。稍有不實用力處，即爲自欺而不誠。此五句是釋誠意正義。但其用力之實與不實，在閒居人不見處，此是自欺之根，須自己於此覺察而加謹焉。此之爲慎獨，此是誠意緊要關頭，指示人下手不可以獨混意、以慎混誠也。看注中「然其實與不實」句，用然字轉，不一直説落，細體會自明矣。

末句緊承自欺、自慊説來，意發而實則自慊，不實則自欺。實與不實，惟自心發念時知之，此所謂獨也。故此獨字中只辨實、不實，不辨善、惡。辨善惡乃致知甲裏事。注中知爲善去惡句，是承致知説來，謂既知善惡矣，乃發一念去惡，而去惡之念或不真，發一念爲善，而爲善之念或不勇，此間發處幾微，不真、不勇下稍便成揜著。然其發念不真、不勇之時，他人不見，自己未有不見者。從此審慎，教真教勇，則意無不實矣。

獨只是意初發時人所不見處。蓋意之誠直貫至事爲顯現，都是如好好色、惡惡臭，到必得決去方足。而方其起念隱微之際，一有不實，便不能到必得決去田地，故必慎其獨。看注中下一「地」字，則「獨」字指人所不見之時境言，即與下節閒居相照。非謂心有獨體，知有獨覺，復説到致知甲裏去也。

慎獨乃傳義，非聖經所有。經文所謂誠意者，每發一意，如好惡即是意，則必實用其好惡之力，務決去求必得，乃謂之誠。若徒發好惡而不去做，或做而不盡，皆謂之不誠。誠字中有事爲在，即至「平天下之民之所好好之，民之所惡惡之」，亦只是誠意直貫到底。故誠意一傳變文獨釋，正爲此也。依經文本義説誠字，但當體會「實用其力」四字

講。若慎獨，則又傳者於誠意中提出緊要關頭，謂意之所以不誠，皆在初發端時有所未盡，人未見處不實用力，此屬於獨，即《易》之所謂幾，乃意之起頭，非意之全體。意之全體直徹事爲之終始，獨只是自静而動之交接關頭。誠無爲，幾善惡，善惡之夾雜從幾中生，即其有所未盡、不實用力便是惡之萌蘖。此際更加省察，則惡端無從而入，此之謂慎。慎有嚴善惡意，誠則實行其善而已，兩義不同。獨非意也，慎非誠也，後儒不明經傳之旨，於誠意外添出慎獨工夫，固不是；誤認慎獨即誠意，亦不是。

存養、省察，鑿然有此兩節工夫，但分配動静不得。存養是兼統動静，省察下手卻在動之微處。存誠主敬，原無時不然，至動之微處尤加審慎耳。此次候有兩節，原非平對兩事也。自俗學離而爲二，異學又欲混而爲一，以彼爲直捷，以此爲支離。後人求其説而不可通，於是有以慎獨即致知者，有以意爲心之所存者，有以獨爲本體者，此真所謂支離耳。其惑誤又不知何所底也。但平心觀之，於文義已不通，又何論其是非耶。

論學而流於邪慝，只是求直捷害之。格、致、誠、正、修，分明五節，必强求其一，則似身、心、意、知可併，而物不可併。故陽明以爲善去惡爲格物，不知此止是誠意工夫，是欲廢格致而先廢誠意也。後來又以意爲心所存主，即是獨體，則又欲廢誠意而先廢正心矣。大都異説根源，只是一物，所謂佛法無多子，而借聖賢言語，改名换姓以欺人，正僧杲傳授張子韶書云「左右既得此欛柄入手，便可改頭换面」，用儒家言語説向士大夫，接引後學，正是此法。其所謂致知、慎獨，皆致其所知，慎其所獨，非吾所謂致知、

慎獨也。學者須明辨之。

閒居即獨也，爲不善即不慎獨也。

閒居便是獨，揜著時亦是獨。

病痛全在閒居二句。厭然二句，正見其知不絶處，故注云「是非不知善之當爲，惡之當去也」。孟子指點人亦多在此處，令人猛省，然須有多少學問功夫。前有格物知纔盡，後有誠意知纔實。良知家亦竊此意作指點，卻更無須格物、誠意，幾何不認賊作子乎！蓋厭然謂之幾希未盡則可，謂之本無闕欠不可也。

有謂：小人慕君子之容，故厭然。先生曰：君子之容，小人所最憎，誰肯慕者！良知家極詆禮法端方之士，以爲僞。❶僞者誠有之，然畢竟世間小人狂肆無禮者多，而貌爲莊敬者少，自有良知之教，小人并不須厭然矣。

如見，非真見也。在人或未必見，見亦不盡。即小人厭然處，見人之見如此，真無微不獻，無地可容。

看來近世小人揜著之情狀，又與古小人不同。一則因天下真君子少，足以售其欺盜，謂古小人所以如見敗露，只是術不工，無博辨堅僻作用以濟之耳。於是於揜著上講究益精，此一種也。一則大家一般人爾知我見，看世間所稱人宗道長，其底裏不過如此，因疑古之君子或亦不過如此，因并疑天地間道理原不過如此，益信得生之謂性、無善無惡、氣即是理等說，真聖人心傳。打破此關，頭頭是道，滿街都是聖人，更不消揜著。此一種學術行，而小人之無忌憚益甚矣。

世間僞作有道行徑，未有不敗露者，只

❶「以」，原誤作「豈」，今據《正編》改。

是天下多其曹，轉相覆護，甚則敗露亦無礙耳。

此謂二字緊承上文説，誠字只訓實字。人都看做實德之誠，自説不去，反生枝節。獨字只説人所不見之地。後來講學者欲標此作宗旨，於獨字下加一體字以牽入其玄渺之説，并下節都墮鬼窟。

獨字只對人而言。後來説入心體，便是援儒入墨家言，非聖賢之所謂獨也。

此謂語氣緊接上文，原是虛説，兼君子、小人在内。小人閒居爲不善，實有諸中，則如見肺肝形於外。君子慎獨毋欺，實有諸中，則心廣體胖形於外。小人中無善，故欲著而不能；君子中無不善，故雖指視自嚴而無揜著。如見之狀，兩邊對勘自明。後來誤認誠字，以爲小人安得能誠中，故必欲就君子善一邊説。不知此誠字只當實字，與《中庸》至誠、誠者之誠不同也。

問：此誠字與上誠字有何辨别？曰：上誠字只是對欺説，此誠字只是對形説，如此便看得分曉。

上文兩稱慎獨，第三節正指獨字，令人於此處用力。獨只是對衆之稱，對人之稱，即上文自字、己字、閒居字耳。上節揜著無益，猶對衆人而言，此言自己獨處，原自揜不得。衆人所指視即在乎此，能於此一反求内省，自然欺隱寬假不去，於此處不放鬆，則誠無不誠矣。只是誠意中緊要關頭，指境地時候言，不是心意中又有件東西唤做獨也。自嘉、隆以後講學諸公借聖賢言語立自己宗旨，將獨字看入深微，書理從此惑亂不明矣。

上節是小人欲掩其惡而不能，此節正言善惡之不可揜如此。若竟將上節貼小

人，此節貼君子，則謬。蓋十手十目，只是人必知之，非是慎獨之君子當下意中撰出景象也。

緊要在一所字。一事暫起，一念偶動，即其所也。十目十手，只是人不知之而已獨知之，己知之則人必知之耳。不謂慎獨中乃有此形象也。

指、視之嚴，猶《中庸》莫見二句，論道理如此，非爲怕指，視而慎也。

有云：十目所視二句，是找足閒居爲不善節，泳歎文體耳，非謂君子因此而慎獨也。因此而慎獨，心不廣、體不胖矣。又有云：考亭謂此承上文，人之視己如見其肺肝之意，須主小人說。先生曰：上文此謂三句已將君子慎獨找足，閒居節又何須從新咏歎小人乎？以嚴爲慎，此意之所以誠，心廣體胖則意誠之驗，故廣、胖之潤與視、指之嚴，本是一串事，有前後、中外之分耳，不可彼此對較也。若謂嚴則心不廣、體不胖，然則如見大賓、承大祭皆於爲仁有礙矣。至朱子承上文云云，謂打上文說下耳。看人雖不知，我已自知，與十目、手視、指何異？數語蓋但言獨之可畏，而君子之必慎自見，固不謂君子怕人視、指而後慎，亦非謂小人怕人視、指徒自苦也。小人自苦在形外處，此嚴字在獨中說。朱子語自分明，豈容誣入哉！故謂十目二句借小人反照說則是，卻不得說壞了嚴字。君子惟知此嚴，乃所以潤身而廣、胖也。蓋吾儒本天，釋氏本心。本天者，知性以盡心，以至善無惡爲極。故知天命而常存敬畏。本心者，信心自大，即心爲性，以無善無惡爲極，故不知天命，而不畏其所畏。卻正是一箇嚴字。

一念之實，一事之成，皆爲誠意；至念

念如是，事事如是，横推開濶無窮。日日念念如是，事事如是，竪推久遠無間。欲浄理純行道，實有諸己，乃所謂德也。不是誠意外別有箇德，亦不是纔誠意便是德，便能潤身。有一分德，自有一分潤，自下學立心，至成德，有多少功候在。

明道善言《詩》，只用虚字點綴，便使人有所感發。朱子取其意以傳《詩》，自謂無毫髪憾。其注富潤屋兩句，亦用此法，只著則能字、矣字點綴，故兩句似全而實未了，似實而卻虚，以其推説在下也。

有謂：心廣體胖，即心正身修。君子必正其心，必修其身，故不敢不誠其意。先生曰：「心廣體胖句非章意所重，不過反覆形容一箇意誠景象耳。若論誠意功效，則直至平天下絜矩之道也，只得箇誠意，豈止身心關係哉！況廣字與正字、胖字與修字，俱貼合不上，正爲廣、胖只是氣象上看，不是工夫效驗極頭實地。故《章句》、《或問》及先儒，皆未嘗牽引也。」

「心廣體胖」，《或問》謂：「内外昭融，表裏澄徹，而心無不正，身無不修矣。」言正修之本皆已在此，則帶講固無礙也。

必誠其意句，原結通章，非三句各結本節也。

有謂：末二節是懼之以可畏，歆之以可慕，傳者示人自修之意甚切。先生曰：「聖賢有此權術作用耶？蓋二氏教人之法耳。天堂地獄，宗門人便不然之，豈足以誘學者耶！」

傳七章釋正心修身

首節説不正之故，次節明身心之關，在

字是正心工夫，是好字眼，與上有所不同。人要牽合，有所謂有在故不在，先説壞了在字。辨色、别聲、食味，人之所以生，不是不好事，只心不正則其用皆失耳。原以此三者責重心正，人每謂「心之不在，由此三者引去」。既屬添出倒説，又説壞了視、聽、食。

四書講義卷之三

大學　三 傳八章至傳十章

傳八章釋修身齊家

自誠意傳後，好惡二字直説到底，是大頭腦處。

古人謂齊家比治國、平天下較難。看古聖人許多難處，直是無可奈何。然聖人處之已無不盡善，亦只是好惡無辟之至而已。

齊家是第一難事，惟克己反求，足以感之。

但看諺下一莫字，可知溺愛不明，不獨指庸愚也。頗有道義自命，而營逐以濟不肖之惡；或詞章名世，而標榜以譽不學之文。反躬試問，真不可解，及其論刺他人又未始不了了也。此在賢者不免，況流俗乎。吾輩有子待教者，不可不一深省。

「此謂身不修」五字，總承上兩節；「不可以齊其家」，亦總結兩節。語非半句配首節，半句配次節也。次節注云「是則偏之爲害，而家之所以不齊」，看所以二字，則次節未嘗指家不齊而仍説身不修明矣。

傳九章釋齊家治國

上有修身，下有天下，本章只完得家、國，其責重修身，只是教、家二字，不是又補入修身也。

教者，家也；而所以教者，身也；所以教之實，則心之誠恕也。國，不過理通而效達耳，平天下亦只如此。故曰成教於國，無教國之法也。

首節只説家國之理一，故不出家而教可成。若上下相感，此行彼效，與責在修身爲教，皆下面説話，非此節義也。

看下文帥天下、所藏乎身，可見不出家便有家上面事在，成教於國，便有國下面事在。

「孝者所以事君也」三句，是申明所以不出家而成教於國之理，非爲成教於國條陳方法功效也。

看注云「孝、弟、慈，君子所以修身而教於家者也」，所以者也四字，語意最明。故三者字不是指人，不是指事，只就家字中指出三件道理，如云家之所謂孝也者，即國之所以事君者也云爾。時解誤看注中君子修身句，遂將孝、弟、慈屬君子，下三句屬國人説來，竟犯第三節效驗矣。於是又有謂上下句俱就君子身上説者，亦非也。君子固孝、弟、慈，家人亦教此孝、弟、慈，國人亦教此孝、弟、慈，即至天下家家孝、弟、慈也。只完得家底道理，若事君、事長、使衆，乃是國底事件，亦君子與國人共有底，不專指君子也。直當撇開君子、國人，竟講家之有孝、弟、慈，即國之所以事君、事長、使衆之道，所以不出家而成教於國。何等明白直捷，何用葛藤自入魔界耶？

在家有此種道理，在國即爲那種道理，所以不出家而成教於國。在家，則君子與家人總在裏，故注云「所以修身而教於家者」；在國，則君子與國人總在裏，故云「國之所以事君、事長、使衆之道不外乎此」。所以教成

於下，都只在家、國道理上說，不責坐人身上說。俗解分上屬君子、下屬國人，固非，至有謂家、國都在君子身上說，則更謬矣！

人亦知家、國相通之理矣，然說來仍向感應者，病坐看煞君子、國人兩邊各占一半耳。因有謂都就君子一邊說者，亦非也。事君如何貼得君子邊去？ 修身教家，則家之人皆孝、弟、慈矣，國人獨不教孝、弟、慈乎？ 但通國人孝、弟、慈，也只完得箇家之理，惟其事君、事長、使衆之道即在乎此，此是治國之理，正是不出家而成教於國之理也。 須將君子、國人且都置，只說家之孝、弟、慈道理，即國之事君、事長、使衆道理，便不煩言而自解矣。

有謂：國人見我家如此，亦即自能如此，仍舊落了感效去。 且國人見我家孝，亦即自能孝則有之，如何是所以事君，豈不格礙乎？ 又要作轉折，豈不支離乎？ 顧麟士謂：「我之上有親，我之下有臣，臣事上有長，臣使下有衆。」總坐煞在人身上看，自生葛藤。若曉得此只說家、國相通之故，在道理上論，不涉人身上論，則葛藤盡斬矣。

在家爲孝之道，即在國爲事君之道，止在衆人公家道理上看，不著在一人身上看。著君子身上看且不可，况著在承教之人乎？

不是君孝而臣忠，亦不是求孝而得忠，亦不是無意於事君而教孝，亦不是爲要事君而教孝，離此乃明所以之說。

此三句只說道理，不說事效。 次節只說端倪，自然不說推行。

首節祇明家、國相通之故，就道理言也。第三節乃明國本於家之機，就推行功效言也。 第二節說道理已在推行處，說推行卻只說端倪，自然仍在道理上看。 到下兩節纔正

講推行事也。故朱子謂即孟子乍見入井意。孟子以乍見入井處指四德之端，《大學》以保赤指孝、弟、慈之端，都在自然發見處見得，所謂始然、始達者也。

上言家、國之理本通此，下方言推行事效。此節乃上下交接處，言孝、弟、慈之推行，本乎自然，只要誠心求取。而三者之中，惟慈心最真而易曉，故特引以證三者之同，然非謂治國推行盡於慈，亦非謂推行便有政法作爲也。

機字意上已説竟。第四節又從機字中發出恕字之理，主意全在「其所令反其所好而民不從」句。❶

上言感應之機在於一人，此言一人所以致感應者，必本於藏身之恕，兩節意自不同。

玉樹堂諸子拈「有諸己而後求諸人」題，有謂宜重上半截，不則似爲求人而有諸己，非藏身之恕矣。予謂言各有當，此章恕字原在齊治上説，與他處恕字不同。故朱子謂尋常人有諸己又何以求諸人，無諸己又何必非諸人，如《論語》「躬自厚而薄責於人」，「攻其惡，無攻人之惡」是也。《大學》之説是有天下國家者，勢不可以不責他。蓋治國者勸人善，禁人惡，便是求諸人、非諸人，以此條觀之可知此兩句卻重下半截。蓋有諸己、無諸己，皆指所求諸人、非諸人之事理言也。求與非即上文所令，有與無即上文所好，因所令轉出所好，則此兩句自從求、非轉出有、無，乃合語意。若云凡治國之求人，非人必有諸己、無諸己而後可耳。

恕字只在政治上看。

家、國相通之理之效，上文節節説盡，又

---

❶「反」，原誤作「及」，據《四書集注·大學》改。

指點與人玩索耳。

朱子謂：「漢人説經，止訓詁文字，不著議論而意味極長。」此即程子「但念過，令人有悟」之妙，蓋言《詩》之法本如此。

家、國相通，教成功效，至第三節已説盡。第四節復承一人定國説到藏身須恕，正補出修身爲齊治之本。恕字乃成教之要領，即下章絜矩相連血脈也。此三節詠歎正鞭辟向藏身之恕，爲下章絜矩之原，不是重衍家、國相關，疣綴閑文也。

合齊與治而總命曰教，言在家則欲人人如此，在國則欲家家如此也。然必一家之人人如此，而後可求一國之家家如此，此欲治先齊之正面也。自藏恕喻人以上，都責重一人身上，此是説所以齊之本，未盡得一家人人如此意，故又引三詩咏歎，指示箇景象。用一句通結了卻矣。三引《詩》只反覆咏歎，

所謂宜家人、宜兄、宜弟，其爲父子兄弟足法，皆指一家人人能如此意，見家與國成教相連處，非復上文專説一人身修之義矣。然一家中人人如此，又有箇次第，教成必始於夫婦，而後及兄弟，而後及父母。看《中庸》妻子好合二節及《孟子》老吾老一節，皆從夫婦兄弟説起，蓋家之難齊，最是此二項，而二項中又重在夫婦，兄弟之尤，未有不起於閨房、妯娌之際者。故此二項人教成以教家無難，即以教國無難矣。緣家人、國人，人人各有箇夫婦、兄弟、父子，故教一家即教一國之家，家無二理也。

家之齊，其效在父子兄弟，而齊之難，卻在夫婦兄弟，而夫婦尤難。故齊家之本，始於夫婦。《中庸》引《詩》必妻子合而兄弟翕，然後父母順。《孟子》引《詩》必「刑于寡妻」，至兄弟而後御家邦，皆是此理。此傳上面皆

言齊、治相關之義，故概舉孝、弟、慈，此三引《詩》卻正指示齊家下手緊切工夫，節節次第有意，非隨手拈頌也。

傳者引《詩》，有微旨確然處，如由家人而兄弟而父子，與家人、兄弟、父子中間許多經緯，此是教家與教國之實理也。有隱躍流露、未嘗泥執、令人自悟處，如只説家而點出教國，只説正國而點出本於家，總於言外指點「不出家而成教於國」之意，此不盡之妙也。

教字法字，原從成教句來；只説治國，治字中所該尤廣。故説「成教於國」，方是《大學》修、齊、治貫通切實處。

三釋《詩》皆補詩意所不及，最得引申之妙。《桃夭》、《蓼蕭》止言家而補出國，《鳲鳩》詩「其儀」句指身，「正是」句指國，中間卻補出家來。其爲父子兄弟足法，舉一家而言，非仍歸君子身上也。蓋此章原止釋家、國，中間責重君子，乃推本家之所由齊，反覆説明。上文已結，此三引《詩》，詠歎齊、治相關之旨，所重在家，不重推本於身矣。故足法要重家人説。但一家足法，原脱離君子不去耳。

看平天下章，三言得失，亦責重修身。自齊家以下，各傳未嘗離根説也。但齊家章須將心、意、知納入身説，治國章將身納入家説，平天下章將身納入國説耳。

傳十章釋治國平天下

治國只説動處，平天下是説到盡處。天下之動，無加於國，而盡處卻自須有道。

語句是從矩出道，語意卻是爲道指矩。謂平天下之道雖與國有不同，然即在家、國

之矩絜之而得，故曰「平天下在治其國」也。

平天下自有政事，與治國不同，然其矩則一也。矩從家、國間見，而絜之天下，乃爲平天下之道，故曰「所操者約，而所及者廣」。全節注重末句，上老老三句只是家、國已效處指出「矩」字耳。

上行下效之意，上章已説盡，此但取來引起絜矩之道耳。

三句是治國已行之效，提出見人心之同。然以引起絜矩之道，非此傳所重也。

上老老三句，原只是家、國相感通處，不是説天下。然天下亦只此心此理，但須從此絜開去耳。

此三句是説應感，然都從心上説，不從事理上説，與他處又別。

此三句是國與天下之所同，下句是因其所同而推極國與天下之不同以使之同。國與天下分界在下句。

中三句乃人心之同。末句正「不使一夫之不獲」。樂只以下理財、用人之屬，乃不使不獲之政事也。

上老老三句是教化所興起，絜矩之道是政事以遂其欲。蓋上老老三句是齊家治國中事，而天下人心之同亦不外乎此，故曰「平天下在治其國」。上行下效，興感之機，只是家、國關通親切。天下又加濶遠，觀聽阻隔，非身家之修齊驟能致應感之速，此國與天下微分不同處，所以必須絜矩之道。絜矩者，推一國人心之同，以量度天下之事也。故朱子云：「絜矩之説，不在前數章，到此節次成了方用得。」又云：「此章首尾只推絜矩之意，未嘗復言躬行化下之説。」蓋謂此也。不然，治國時豈無政事，平天下豈不用教化。不然節次自有不同，不可曰身修家齊而天下

平，竟與治國無分也。

絜矩，人皆以心字混過。縱好，只解得矩字，不曾解絜字。不知矩是家國天下之所同，治與平不同處正在絜字中見，此道之所由出也。故朱子謂「到此節次成了方用得」。蓋家、國相關，只在此心感應，而國與天下相關，又有政事之不同。絜家、國之矩於天下，而道生焉。故此節眼目在道字，而因矩爲道，重卻在絜字也。

治與平分界在道字。道者，所以遂其同然興起之政事，此國與天下不同處，故必須絜矩耳。非謂即興起一國之心而是也。

總要明白國與天下正多不相同處，第其良心無不同者。君子只就這同處推度開去，細得其情，曲成萬物，如所謂必因天地、寒煖、燥濕，廣谷、大川異制，民生其間者異俗，剛柔、輕重、遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜，修其教，不易其俗，齊其政，不易其宜。正從這一點同處生出許多不同之政事，乃所謂絜矩之道也。故此句所重卻在道字，矩無不同，絜而爲道正多不同。上文三句言國與天下之所同，此句正言國與天下之所不同，所以朱子謂：「不在前數章，而在此章，到此是節次成了方用得。」

家、國相通，以理以意；國與天下相通，便有政事制度，理、意只以感應相示，到政事制度便有宜此者不宜彼，性情風氣之異。矩只此矩，絜處卻不同。故治國章只說藏身之恕，而此章說絜矩之道。絜矩即恕之事，然而其道有辨矣。

上老老三句是興起其心，在以身爲教。末句是遂其願，在因人心之同，而爲聖人之政。此是兩義。然以身教興起其心意，在齊治章已說盡。此處引來，見平天下之道，也

只在此同然處經畫處置耳。故兩義中只重遂願，不重興起。蓋治平教化更無二理，只政事大有不同，故平天下通章只講絜矩之道，都在政事上說，不在教化上說。此節只要轉出末句爲全傳題目。

家、國近，近止言教，就躬行化下言也。天下遠，遠重言道，就政事制度言也。故中三句只說家、國，而末句方說天下。或曰：如此說則興起屬家、國，而遂願屬天下，毋乃看成兩截，豈家、國不須遂而天下無煩興乎？曰：「家、國非無政事，而所重卻在躬行化下，到平天下時，感應工夫已都在治國中做了。但恐立政制事處無以徧愜，五方異姓有宜此不宜彼者，此道之所當講也。然道之原頭，仍在家、國感應處。可見爲矩本一，但絜處有不同，故重在道。然所謂遂願者，亦只是遂其興起之願，原未嘗兩截說，但本同末異，須如此推極得盡耳。」

君子不惟有以化之，又有所以處之，非謂平天下不須興感也。但化之意已在治國說盡，故此章止重處之邊發明耳。

或問云：「幸有倡焉而興起矣，然上或不能察其心，而失所以處之之道，則其興起者或不得遂，而反有不均。是以必得絜矩之道，然後有以處此而遂其興起之善端。」翫此則知絜矩之道是在興孝、弟、不倍後事。故朱子又謂「不在前數章，到此是節次成了方用得」。

有云：「絜矩是家、國已行，不是到平天下方絜矩。」不知正爲平天下道有不同，故須絜耳。如國之政事與天下政事，其間許多條目參差不齊，聖人正恐於此處稍有未盡，則不能均平矣。於家、國間得此矩，而絜之天下爲道，務求必盡此參差不齊者耳。故謂矩

爲家、國所同則可，若絜矩之道，則畢竟朱子謂「到此節次成了方用得」也。蓋矩是理一，絜是分殊，重矩字看則每縮到家、國一源，而此處卻重絜字，注中推以度物，正爲是也。

上老老三句，固在前章齊治中指點下來，然只引得一矩字，所謂絜矩之道卻自有平天下事理在，故朱子曰：「絜矩之説不在前數章，到此是節次成了方用得。」正爲國與天下自有分殊處耳。此是推放開去，非倒縮轉來也。若云只是這箇，近也如此，遠也如此，問甚國與天下，一派顢頇，則平天下一章都成剩語矣。此亦是釋氏萬法歸一、三界唯心之病。

吾於勾股測量比例之法，而益明絜矩之説。若謂吾此矩，天下亦此矩，以矩合矩，故能平。則矩爲死物，其用有窮矣。蓋矩立於此，而天下高卑、遠近、陂側、奇零之數，皆得而正之。其器至一，而其用愈引愈廣，使此器分線根本有毫秒之差，以之測算皆不合矣。然此器之準與不準，正要在事物上比例考驗，此平天下之矩，必從人心同然處體勘而得，而工夫原在格、致、誠、正中來也。

絜矩根源在格、致、誠、正，其道由家、國而推，則已統《大學》綱領之全矣。

人心所同，有人欲，有天理，如好貨、好色，人所同也。然須是應好之色、貨乃得。若但説好色、貨人所同，卻是人欲也。遂人心之人欲，則大亂之道矣。故孟子曰：「心之所同然者，謂理也、義也。」孝、弟、慈是理義之同然，故曰矩，禮樂、刑政、制度，亦理義同然，故曰道，從此矩推行爲道，即理義同然之用。故曰絜矩之道。蓋謂絜人心同然之理，而爲平天下之政事也。但從血氣者欲求各遂其願，此是黄老之自然無爲，釋氏之方

便普度，非聖人絜矩之道矣。

首節上老老三句，指人心之所同處，所謂矩也。末句絜矩之道，又有遂其願欲。政事在第三節，所好、所惡是矩，好之、惡之是絜矩之道，正相照應。

自誠意章講好惡起，修、齊、治、平只此一線説去，好惡自己及人，曰「新民始於齊家，終於平天下」。故二傳中説好惡獨詳，明平天下而引《詩》言父母，其意正深切，非愛民寬皮套子也。

泛向設施處講愛民如子、好惡與同話頭，極其至，也只到得漢文帝、唐太宗而止，非三代之治平也。緣此心先不是如窮秀才伏處時，民之好惡皆身體之，及服官莅政貪殘刻戾，其好惡又與民殊也。只緣做秀才時，其好惡先不端正，一切都是人欲，如何做官時忽然循理得來？自三代以後，習成一功利世界，己心、民心皆失其正，凡禮樂、刑政、制度、文爲、理財、用人之道，純是私心做就。先儒所謂心如印板，板文錯則印出書文無不錯者。三代之所好所惡，無論己心無有，即民心亦不望及矣，豈不可哀也哉！故程、朱責難於君，必以正心誠意，非迂濶也。

注中「能絜矩」云云，只一能字，正有推行之功。後文理財、用人乃其條目大端也。

「此之謂」三字是傳者語，就道理上説，言能如此方當得父母之稱，不指民稱君子，亦不指君子以此稱自居也。注云「則是愛民如子，而民愛之如父母」，則上下之意都在，即謂百姓稱我作父母亦無妨。但此之謂三字不是指民言耳。

「民之父母」四字，人自習焉不察，得此之謂三字喝醒，方見當此者鮮。

財用二字從得衆、得國生來，開後文論財張本。人、土即衆、國，財用則衆、國中物，原不是別生枝節也。章内三言得失，從此説起。翫一此字，是凛凛岌岌之詞，故注云「承上文不可不慎而言」。

有云：「德爲治天下之根本，非德爲財本也。財爲治平之末務，非財爲德末也。」余以爲不然。平天下章論財用自此始，直至傳末，皆言此事。故「先慎乎德」一句，德字便專就財用而言。看此節注云「本上文而言」，則德之本正對財，財之末正對德，故下節緊接外本内末，非可以泛論治平也。從通章泛論，不説道理不是，實非本節之旨矣。

本則理一，末乃萬殊。只是一箇「明德」，對新民言，則民爲末；在聽訟言，則訟爲末；就財用言，則財爲末。須粘末看，又須離末看，如此本字須緊從財上較出，方見親切。然不得離看，意則似專爲財而慎德，語病不小矣。

仁親以爲寶一句，是直出無轉計，是快説無遲疑，是順口便道，無迎拒囁嚅。晉文、子犯兩人平時極詭譎，此時極光明至誠。無他，本也。

無他技，不是實無技，正言其休休、有容耳。

休休只説寛平廣大，便與如有容混。盧玉溪謂「有淡然無欲，粹然至善意」，此説好。

如有容，寔能容，首尾相照應。如有容，從休休中得其氣象；寔能容，從有技、彦聖五句中得其精神。

人之有技五句，總在有容句生出。故後又找寔能容之句，下半段又應寔不能容句，語意分明。

高下大小無所不收，以見有容之至，是

也。然必高下大小各盡其才，當其分，而後謂之能容。看有技二句，便見其下面纖細無遺。看彥聖數句，便見上邊極高者、大者，我又能盡其高、大，則高、大更過之矣。若容有技與容彥聖一樣，便不謂之寔能容。可知其中正有明通公溥裁成器使之道在，不是以一切渾蒙爲容也。

不啻口出，正從口出中見其不啻，不是不形之言也。

自誠意章至此章，皆以好惡爲用力處。然聖人論用力都重惡一邊，看釋絜矩節便見。《論語》講恕字，道不遠章講忠恕，皆以不欲，勿施。故朱子謂絜矩正是恕者之事。此節又是絜矩中一事，其義本一恕以求仁，故惟仁人能惡、能愛。此謂二字須緊承上文，側重惡人，講鄉愿爲賊，剛毅近仁，理自如此。居鄉而同流合污，在位而包羞養奸，皆不仁之甚者也。

看釋絜矩之道節，只言所惡，道理原重惡邊説。絜矩從恕字來，不欲、勿施，强恕之道本如是。

此申言好惡之極，至仁人方能得其正。從惡見愛，即絜矩之道。但言惡，而樂只節兼言之也。蓋人情公私於所好處看，不若於所惡上看更分明。極盡此義之所以成仁，而公私之界分於義利，故章末又詳言之。

通章只講絜矩爲好惡，空講難明，故就財上説，就人上説，總只講好惡、公私之極耳。《秦誓》以下數節，皆借用人指好惡，非以好惡訓用人也。

全傳專言好惡、公私之極，忽及貨財，忽及舉錯，皆是講好惡。就治、平中枚舉一二大端，指示此理耳。其實禮樂、刑政、動止、云爲無非好惡，非謂好惡之道止於此也。即

此二端中，亦貨財詳，而舉錯略，以理財、用人平對，亦屬後來講章標派名色，《章句》未嘗有也。至「君子有大道」，注中明訓「居其位而修己治人之術」，蓋即指禮樂、刑政、動止、云爲，總包貨財、舉錯之類而言，非絜矩之道也。細翫章句，則其辨自見。

此道字直從經首大學之道道字生來，故注下修己治人四字，即兼明新二句也。

絜矩意至上節已説竟，此節又另起總結直照聖經首節，收歸大學之道。故注云修己治人之術，即明明德、新民也。

此道字不是絜矩之道，絜矩之道從心推出，及民事理也。絜矩者，以民之好惡爲好惡，公之極也，皆只是新民一邊事。君子大道，則舉修己治人之全而言。以上言絜矩、言好惡之公私，此節言忠信，又從公私中推極誠、僞、敬、肆之分，蓋所以行此好惡之公者也。

君子只是有平天下之位者，大道即所以居是位之術，其事理甚大，故曰大道。然非忠信，則施設皆虚，猶云「爲天下國家有九經，所以行之者一也」。故君子大道，須切位上説，忠信以得，須切居位之道説。

注中特地云：「君子，以位言之。」正恐人誤看做有德者，則驕泰句説不去也。大道，注中明云「居其位而修己治人之術」，人偏多貼用人、理財，不知何據。聞時論欲專主用人，尤難解也。總是不曾讀注耳。

章内雜舉理財、用人，緣此二事是天下事之大者，故舉以立論，其實平天下不止此二事。或又變而爲愛民、用人，則用人亦愛民中事。取舍即好惡之一端，不可以作對也。理財、用人皆所以明好惡，但取用人而置理財之好惡，亦不可也。總之，大道所該

者廣，單指一二件便說不去。

大道鑿定用人、理財固非，又有直指即絜矩之道，其謬同也。絜矩之道，亦所以行此大道者，與忠信二字對，非即大道也。絜矩之道從仁恕生來，忠信從誠生來，皆所以行此大道者，猶之《中庸》行達道歸於達德，道德一本於誠相似。故有絜矩之道之君子，以德稱；有大道之君子，以位稱。各有確義，不可混也。

忠信，人即作絜矩看，固非；離絜矩另標一道理名目，又不是。絜矩是心理之同然，忠信即在行處實心上說，絜矩即誠意章好惡推廣言之，忠信即誠意章之自慊慎獨也。

忠信是絜矩前一節工夫。

以上只是說絜矩，故於上節特注云：「自《秦誓》至此，又皆以申言好惡、公私之極，以明上文所引《南山有臺》、《節南山》之意。」正結清上文，見此節之不粘連《楚書》數節也。又於此節注云「因上文所引《文王》、《康誥》之意而言」，則此節當直承《文王》、《康誥》兩言得失，而不當承上數節又明矣。或云：「此節是上承用人，下接理財，過脈不宜斷絕。」此正是謬論。如其說，理財上已說過，下文不過因上有財意而申言之耳，原非特起，何用過脈哉！總之眼光拘小，只在貼身上下尋來路去路，而不知古人文章端緒接續，脈絡貫通，間見層出，有別見於言外者。其來路去路本自了然，但粗心者自不辨耳。

大道只是生財中底道理，要正大，不可私邪纖悉耳。與上文大道風馬牛不相及也。

此大道與上大道毫無交涉。人多云大道不止生財，而生財亦有大道，如此乃是大

道以生財，非生財有大道也。

有天子之財，有諸侯之財，有卿大夫之財，有庶民之財。生財大道，統而言之，其理同也。然必自天子得其道，而天下之財無不理，此平天下之義也。

舒字有二義：舒徐固是舒，舒暢亦是舒也。南北轉漕，費以鉅萬，固是不舒，太倉之粟，陳陳相因，亦是不舒。

東坡有言：「吾得一法，大要是慳耳，美其名曰儉素。」看來家國道理總只如此，故爲國須識大體。看一舒字，非僅節省之謂也。

舒不止戒淫侈。

管、商、桑、孔，其道何嘗不能足財？卻不可恒也。惟此四者，不見有餘，自無不足，雖凶荒患害皆不能貧，此方是恒，足此便是大道。

有謂：財非君子所諱。先生曰：不用如此說，纔說不諱，便看得私心小樣。

散財得民，言其無私不貪而適以得民。發身是傳者推論，非仁者爲要得民，而散財以要結之也。

仁者以財發身，謂仁者即於財論，亦以財發身耳。若謂仁者結民心惟此，則亦權術矣。

因上文言生財不可無道，恐人君意重在生財，故特下此節以起下文，至末只一意：言雖生財有道，然不可外本内末。故又提出仁義，而以義利之重結之。

大意是申決上文發身之説，只合云上好仁則必有其財耳。而傳文故作三叠，正要跌出義字，爲下文義利之辨張本也。

君民上下相接純是義，而其所以相接處原是仁，不容分屬也。然上但知有義，則矯恣貪虐之患生；下但知有仁，則觖望僭亂之

禍作。故上專責仁，則下自安於義。

有謂：君臣上下非天所爲，人之所設也。故必以仁義相感。先生曰：此意直從原頭差到底。君臣上下皆天所爲，故仁義相感。仁義，皆天也。彼亦以爲人之所設耳。

自「生財大道」節至上文，就財上論所以生之、有之之理。傳又恐人主重視夫財而講究不置，反以仁義爲致財之道也，故急下末二節，見財利之必不可求，其爲後世慮者深矣。

引獻子言，只取食禄之家不得與民争利耳。此謂二句通釋三段，未嘗有單指聚斂意思。《或問》朱子引公儀子、董子以證上二段，引臧文仲、冉子以證下段，則亦並舉無疑。

與民争利，便是病國，便是不絜矩。故臧文仲妾織蒲，夫子直斥其不仁。

惟義乃利天下，更莫有利於義者。然如此説，則講義仍是講利，好義原爲好利，其爲人心之害反深矣。如釋氏以禍福勸人行善，其本心先壞，以私心行善事，豈復有善根乎！然義之爲利，理本如是，又不可不明，故聖賢必先説利之害義，與懷義之必當去利，然後轉出義本自利，更不須講利，其理乃圓滿無弊。如孟子之仁義不遺親後君，與此傳之以義爲利收結是也。

善者不是突然而有，即是曩時指摘放廢之人。至此事急勢促方覺其爲善者，方覺善者之有，則大事已去矣。

理財、用人，雖朱子論此章大段亦有此語，然未嘗見《章句》。讀者勿泥爲不易可也。朱子曰：「絜矩章專言財用，繼言用人。蓋人主不能

絜矩者，皆由利心之起，❶故狥己欲而不知有人，此所以專言財用也。人才用舍最係人心向背，若能以公滅私，好惡從衆，則用舍當於人心矣。此所以繼言用人也。」

❶「起」，原漫漶不清，今據《四部叢刊》影印明嘉靖本《晦菴集》補。

四書講義卷之四

門人陳鋐編次
同學諸子共較

論語一

學而篇

子曰學而時習之章

學字訓效。朱子謂：「所包甚廣，兼學、問、思、辨、行五者，未嘗專主讀書而言，讀書乃學中一事耳。」時解每以稽古、弦誦典籍等了卻，此正是朱子所闢爲詞章訓詁之學，而陽明反以此誣朱子者也。

昔友與余論《集注》曰：「學字被文公注錯，竟在讀書講義上看，豈不誤耶？」余誦此節注，答之曰：「後覺效先覺之所爲，何嘗專指讀書講義耶？」乃憮然置去。吾友亦好古能文者，蓋其時浸淫於良知之習，以《集注》爲洪水猛獸。士大夫皆以不看朱注爲高，而篤信邪説所云，硬坐朱子之罪，謂但知以讀書講義爲學。而爲時文者亦以爲遵傳注必當云爾。故遇學字，定以稽古博聞、《詩》《書》誦讀爲言。此攻者固不知，守者亦不知也。誠令細心讀《集注》、《章句》，則豈敢爲此誣罔之論哉！近日論者乃云：作文須依注，講學則不可依注。以講學之説論文，則非也。夫作文，所以發明孔、孟之言，此而不可用講學之説，則所講者何學耶？固不辨而知其所主者之必邪説矣。

門人問：學之言效，如其人非效乎？

曰：效其人是也。以如其人爲至，古未之有也。孔門諸賢誰不效孔子？以顔子爲至，而顔子未嘗如也。有若似孔子矣，而反不及顔子。曾子未嘗如孔子，而獨爲得傳。故非不欲如之也，無此事焉，故不以爲至也。

儒者之所謂覺者，指此理；外道之所謂覺者，單指心。理必格物致知而後覺，所謂知性、知天，而心乃盡也。覺心，則必先去事理之障，而直指本體，故以格致爲務外支離。然自以爲悟本體者，於事理究竟膠黏不上。於是後來陽儒陰釋之説，又變爲先見本體而後窮事物。自以爲包羅巧妙，不知先約而後博，先一貫而後學識，乃所謂支離務外，聖門從無此教法。六經具在，可覆驗也。

朱子謂：「第一句五字，雖有輕重虛實之不同，然字字有意味，有下落。」今按學、時、習三實字，與而字一斷，人所共曉。惟之字指所知之理、所能之事，人都忽略不知，時習箇甚？

説字實境真味，只在上句中領會。若脱卻講，便是拈花微笑，且喜大事了畢，非聖學之説也。

仁、義、禮、智，非由外鑠我也，故如芻豢之悦我口。若道即心是學便不是。

髫齔就傅，開口便能問學是何物、所學爲何事者，知其將來必能涣然冰釋，怡然理順，蓋此時已種根也。

凡提一字以貫通章，注中初無此意，即屬萬曆以來講説杜撰章旨，皆亂道也。若此章學字於理卻合，注雖不提明，亦隱然脈線，蓋學字原無所不貫耳。若謂非此不可，則又不然。

有朋自遠方來，須連上節説下。然必問其所學何學，則其朋爲何朋。假如爲禪宗之

學，則必有禿丁之朋；爲修煉之學，則必有爐火之朋；爲縱横技擊之學，則必有亡命無籍之朋。各學中支派不同，學亦隨異，然未有不相感應者也。

人不知，地位甚高，不是歎途窮事。

不知，隨地説，不專指行藏。

須是聖人説底道理，自可包括賢人步位。若移做得賢人説底，便到不得聖人徹上下境界。時解於首節止作誦讀話頭，次節止作交游話頭，末節止作士不遇話頭，此是低秀才胸中打論耳，於聖賢何有？

有子曰其爲人也孝弟章

上節就凡人虛論箇道理如此，下節言君子所以專用力於孝弟之故，未嘗粘煞兩箇人説，亦未嘗有上爲質而下爲學意。此皆講章説夢耳。

兩節原一氣貫注，不過因淺觀深，就小指大，總講道理如是，不曾分兩種人事也。自講説强分上節爲質，下節爲學，轉生支離。於是君子句要過文。孝弟句要過文，大都剜肉成瘡，愈講究愈不明白。

金仁山謂「前節以質言，後節以學言，中二句泛言」，亦是强分枝節，看來只大概論事理如此耳。若云：「但看凡人若孝弟，便不到犯上作亂；不犯上作亂，便是仁化氣象。所以要做仁民愛物工夫，必須在親親上做起。」如此看來，原是一氣説下，只是前節在凡人一人身上推論其理，故孝弟與仁都説得淺小，後節就道理推論到盡處，不但仁字説得廣遠，即孝弟亦説得完全耳。

或問：説者謂上節以質言，是凡人之孝弟；下節以學言，是君子之孝弟。闢之者又謂首尾孝弟相應，無犯亂不仁，即是爲仁，不

得硬分兩項人看。二説如何？曰：「前説始於金仁山，理亦無誤。但質學二字下得不當，便成滲漏。上節是設箇假如，就現成人身上指點，此孝弟説得輕，説得小也。不論質，也不論學，如云大凡孝順之人，決不爲非。下節即根上節推出，此孝弟説得重大完全，只指點道理如此。質字固不相干，即學字亦言外意。如云不要小看了孝弟乃是爲仁之本，則不可不務學意思又在此句下，語氣未及。故仁山硬分質、學，誠有病。至上節現成假如，自然指凡人説；下節講道理，自然指君子説。即不犯亂亦與爲仁不同，不犯亂只就凡人一人身上説，若爲仁道理甚大，仁民愛物、參贊化育都在裏，非君子誰與語此？」

上節孝弟是指成質言，其爲人也四字是虚語，與葉公章其爲人也文法一例，猶云這箇人一向也。此「爲」字與爲仁「爲」字虚實不同。「人」字與仁者人也「人」字又大小精粗不同。時講每每牽合爲仁即爲人，不但不識爲仁道理，并不識爲仁文法矣。

末兩句只講道理，不在人身上説。孝弟也者，不但不粘凡人，并不坐定君子。

天下人都不犯上作亂，此是何氣象。故爲仁二字只在上文涵泳得之。也者、其、與，神理自然，意味深長。蓋此節是足上語，非推開語也。

爲仁之仁，小言之，即不犯上作亂；廣言之，至於變時雍，上下咸若，即親親、仁民、愛物之盡，俱在外面推行上看。此一節即上節道理，極言其量之大，而孝弟之不可不務耳，非另生出仁字也。

或云：孝弟爲仁之本，《集注》云「仁道自此而生」。若作始字解，則與生字不合，便

與本字不合矣。即第一坎、二坎、三坎之説，亦出朱子，然於《集注》不合。亦是未定之論。即以水言之，謂一、二、三坎之水皆出於源則可，謂二、三坎之水出於第一坎則不可。如可謂二坎之水出於一坎，則三坎之水獨不可謂其出於二坎乎？此非有子本意，朱子已圈外之，而今人猶用此解，甚誤也。先生曰：「本字原有二義，一爲要約，一爲初始。仁爲孝弟之本，重要約義；孝弟爲行仁之本，卻重初始義。纔説箇爲字，便有次第之序。親親而仁民愛物，故行仁自孝弟始，孝弟是行仁之一事，未爲謬也。若主要約義説，則正犯程子所謂仁之本，不是行仁之本矣。朱子一坎、二坎、三坎之説，正與《集注》意合。如謂一、二、三坎之水皆出於源者，此孝弟與仁民愛物皆出於仁也。謂二、三坎之水出於第一坎者，仁民由於親親，愛物由於仁民，即謂第三坎出於第二坎，亦無不可，但親親爲大耳。凡補全章意，朱子皆列之圈外，非謂與《集注》不合故也。」

譬之水，孝弟是第一坎，仁民之仁是第二坎，愛物之仁是第三坎。孝弟之與爲仁，其科坎不同，然水只此水耳。若於孝弟外另講爲仁，便非本字之義。

爲仁二字甚廣濶，平章協和、於變時雍及上下鳥獸草木咸若都在裏。可知有多少事理，但其次第必親親而仁民，仁民而愛物。若無此次第，便是異端二本，不成箇仁，故曰「行仁自孝弟始」。虚齋不肯將「行」字代「爲」字，「始」字代「本」字，則以孝弟是仁之本矣。孝弟是事上説仁是性，豈有事爲性本之理！孝弟有孝弟之事，爲仁有爲仁之事，但爲仁之事必自孝弟推行出去耳。朱子謂「本立則道隨事而生。如事親孝，故忠可移

於君；事兄弟，故順可移於長」。正是行、始二字義，虛齋自錯會耳。

孝弟是本根，仁道説盡處，從本根到盡處，其中煞有次第層級。

人自父母、兄弟，以至昆蟲、草木，其等不知凡幾。於父母、兄弟面上用得十分意思，逐等殺，派至昆蟲、草木，尚有一分、二分。若先於父母面上只得三四分，下便推派不去矣。所以人只要於父母、兄弟意思，使之極厚，此之謂務本。根本既厚，則以下便自推廣得去。亦不必更事講求，本立道生，只是如此。

今之放生、戒殺、齋供、施捨，以爲行仁。吾謂此直行不仁耳。富貴之家每於此捐重貲而不惜，考其家庭孝弟則有不可問者。一貧窶親族入門上座，便疾憎峻拒矣。蓋以所捐者明捨而暗來，家庭邮睦則有去無還耳。只此一自私自利之念，便不仁之甚，直是待其父兄親族不如昆蟲僧道矣！故予謂凡感應、功過、勸善之書，皆勸惡之書也，其本不仁也。

是《論語》第一章言仁始，故注云「心之德，愛之理」，兼解全部仁字也。此章專主愛之理邊説。

曾子曰吾日三省吾身章

不忠、不信、不習，在幾微不覺處加察，是曾子思誠之功。

爲人謀事雖極盡心，畢竟與自己有別，此私心也。

不忠，不必有心僨敗人事，只謀事到八九分便住。此一二分，則德怨、利害之故也。

如烏喙食之殺人，若止云傷人，便是不忠。注云「盡己之謂忠」，盡字極難説。纔自

説盡，便是不盡。

有謂：曾子三省，不必拘泥三件，總只是凡事皆省察自反耳。先生曰：曾子只舉得三省，卻替他補無所不省，自以爲得曾子之深，不知其正是見三者之淺也。

子曰道千乘之國章

敬字，貫始終表裏。

信，兼言與事説。

天地之財止有此數，聖人正就這上面還他个無過不及之謂節。

人，兼臣、民説。

使民以時，特愛人中之一事。王政重農，故又另言之。

楊氏論所存未及爲政之説，本之伊川。伊川之意正爲此五者，煞有條目實政在，恐人不去講求，故云此言淺近而堯、舜之治亦不過此，皆欲人向此五者擴充推極也，是補言外義，故朱子列之圈外。近來反以此爲正意，若云求治於一心而有餘，卻正犯程子之所病矣。

子曰弟子入則孝章

學文雖末，然非小事也，聖賢豪傑將終身焉。在弟子當先務根本，且知識未充，故必有餘力而及之耳。

學文正是博學、審問、慎思明辨之事，斷不可少，蓋不學文則不惟固陋，正恐上數事有差誤也。

學文句淺深精粗並至，即志道章游藝之旨。

今童子六七歲就傅，便事讀書。問讀書爲何等事？則其父兄茫然，其師長亦茫然矣。人材從小便教壞，又安望其成人物也。

今日村學堂中肯寘一本《小學》，下老實教做去，世上旋旋出得幾箇好人、大人。此豈小小事業耶？若只講做時文，無論醜惡，即做到極處，與所以要讀書事毫無干涉。凡爲父兄師長者，不可不省此意也。

子夏曰賢賢易色章

賢賢與與朋友交不同，人多混看。

「事君能致其身」，此是千古人臣破的語。凡筮仕立朝，每事俱從身上起見，縱使勳業爛然，直聲震世，究之打此關不過耳。

雖曰二字須活看。曰者，他人不確之論也。人先坐煞未學，便有何必讀書之弊矣。苟非生質之美，必其務學之至，正深嘉其學耳。

文學科中人見得文學虛僞之弊盡，而爲此言，非欲廢學，正欲學之務本而盡其誠耳。「雖曰」，必謂言所期於學者不過如是，非歎美其不學也。語氣抑揚間，其意自見。後來欲借以行其不必學之説，遂謂即此是學，而凡爲讀書窮理者非，因謂注中「生質之美」二句爲支綴，則子夏幾不免爲聖門之罪人矣。蓋聖門教人只有知、行，學所以致知也，行以踐其實也。二者有專舉，有全提，聖人之言雖專舉而自全，賢人之言則不免有偏重之語病。如此節專重在篤行，則輕在知邊。他日子夏又曰「學問志思而仁在其中」，專重在致知，則輕在行邊。合二章互觀之，可見其理之一矣。故朱子於博學章補「雖未及力行」意，於此章補「生質之美」、「篤學之至」，正見斡旋妙義。

學問只在日用倫理上辨，取一誠字爲難耳。今世講學尚氣節之徒，其中不可問，有更甚於流俗者，是僞妄曖昧又過於小人也。

王介甫折張天祺曰：「賢卻讀書，某卻不讀書。」程子聞之曰：「只此便是不會讀書。」今人每緣多讀幾卷書，胸中便有多少樣子，隨吾所爲靡所不可。若以程子之義律之，只是不讀書耳。

子曰君子不重則不威章

聖人明言君子不重，則固有君子而不重者也。不威之下而云「學則不固」，則固言君子既學而有不重者也。蓋不重只是氣度養得不足，不是根本上事，然卻能搖動根本。聖人言此，以見外面之不可輕視耳。有謂：君子無不重，君子之學必然重，不重由其學來。說來未嘗不是道理，卻與本節之意不合。定要與孔子拗彆一上以爲高，聖人說外面，我畢竟要說裏面，亦可笑也。

有友論此節重威只是初學外邊儀節上事，故序先於主忠信。余曰：重威亦是徹始徹終事，初學工夫固須從外面有形象處扶豎起，到得既學後，亦有因不重而走作者。此是涵養精細工夫，非粗節也。友曰：到君子既學，豈尚有不重者？余曰：如此說，則君子而不仁者有矣夫更說不去也。

有云：我擇勝己而後交，則友又將擇勝己而後交，必窮之道也。故必求如己者而友。先生曰：無友不如己，恐其好勝喜佞，日就汙下，如孟子所謂好臣其所教，而不好臣其所受教耳。豈謂不求勝己之友乎？若必求如己者而友，則以水濟水，即友不如己之病根也。

知過不改，其病只坐一憚字。

只憚改時意已大病，不必論後日也。

勿字如旗脚之麾，正有力氣在。

曾子曰慎終追遠章

慎終追遠，指躬行盡禮盡誠處，非泛論制喪祭之禮也。

民德歸厚，謂民亦知反本盡誠，可以施教化而出治道，非謂即歸厚於君上而服從固結也。

慎終追遠，只自盡其道，而民自歸厚，非謂欲民之歸厚而從事於慎追也。爲民而從事，其慎追之本已失矣，民何以歸厚乎？凡下句說到功效者，必不可倒講。此義利之辨也。

子禽問於子貢曰夫子至於是邦也章

亢意只在求，與字卻從求字轉出，體貼抑字便見。故子貢亦不更辨與字。

五者正要說在外面淺易處，千人萬人一望即見得，如此雖冥頑庸鄙皆可信，故必聞其政耳。又須知聖人原無打點五德之意，在邦君心目間感化，彼且不自知所以然，又從何見得。即在學者日見聖人處，悟其所以得聞在此。

此是子貢推測必聞政所以然，亦是子貢眼中見得聖人德容氣象如是，聖人固不自覺。非真夫子挾此五者之術，以希合於世也。

此是子貢善言聖人處。聖人初不自知有五者，又安得以五者蘄聞政乎？沾沾爲聞政而出此五者，聖人亦大狡黠矣。

子貢言下薦機，隨波逐流，只爲子禽鈍漢，求、與二字作轉語耳。若說夫子實以此五者得之，或五者便必得國政，即犯死語矣。夫子何心以五者得聞，即得亦止聞之耳，何嘗得政哉！得字止是人樂與言，故五德亦

但就和易一邊説耳。

有謂：玄德升聞，堯命以位，不是初見舜容即命之也。先生曰：玄德升聞而命以位，此以聖人禪聖人也。温、良、恭、儉、讓而必聞政，此以聖人感庸人也。豈可以此比例？要之，命以位則聖人亦必歷試詳慎，若必聞其政，即堯初見舜容，亦必爾爾。

温、良、恭、儉、讓，只説得聖人發見處，在聖人發見處亦只説得一半，故注下「過化存神之妙，未易窺測」數句，正爲子貢斡全語意，令後人不倒看錯走作用，其義甚精。

金仁山謂：「注中盛德過化存神是補内一層，亦字與圈外。謝氏三亦字是但指其外。」似矣，而猶粗在未見朱子意旨也。所不足於子貢者，爲此五字於夫子德容亦止得其謹厚謙退、不自聖賢之一節，於聖人中和氣象，多所未備。看子温而厲、望之儼然二章可見。朱子恐學者看錯一針，一向偏於和柔，則鄉愿流俗之害生，故正欲補其外，意不重内也。惟德盛、盛德是補其内。亦字與三亦字是但指外之一節，亦不是補内，緣子貢爲子禽求、與二字下轉語。以得之三字卻著痕跡，朱子爲此三字補滲漏耳。

人看得此五件平淺，不足以概聖人，要就上面别尋高一層景象。不知正不消如此，看注中「即此而觀其德盛禮恭」云云，則所謂「過化存神之妙」，原懸起一層在五件上，正不當看低此五件也。

子曰父在觀其志章

開口便説父在、父没，則志行原從孝上觀也。若到「三年無改」句纔講孝，則上面説箇甚。

凡急改父道者，不定要非其親，只是要

急見己美耳。

有子曰禮之用和爲貴章

天高地下，萬物散殊，而禮制行。纔下箇禮字，便十分嚴肅。異端看得這嚴肅煞艱苦，道是聖人將箇外加道理柴柵纓繳人，於是悟得真性本無物，禮豈爲我設，正知和而和之源流也。有子見於此，故即此嚴肅上指出自然道理，看其運行處心安情順。有非此嚴肅不可者，便是真性流行，原非有所艱苦也。如拜跪於君親，揖讓於賓友，雖極敬畏，然必如此乃安。但於拜跪、揖讓間見得此意，所謂和也。知和而和者，便謂拜跪、揖讓不過致此真意於君親、賓友，吾已得此意，雖不拜跪、揖讓可也。其用必猖狂蕩佚，禮之本體皆失矣，又安可行乎！大意祇是如此。

有云：禮以人情爲端，嚴則不便於人情，和則便於人情，故以和爲貴。先生曰：「禮之以人情爲端者，如鐘鼓管籥以飾喜，干戈弓矢以飾怒，衰麻哭踊以飾哀，皆因人情而生品節。然其原則本於天，聖人殺之以降命，聖人不敢以己意與其間，況狥凡人之欲乎！惟其本於天，故等殺品節，秩然有制而不亂，即所謂禮之體之嚴也。惟其本於天，故其行之也貴乎從容自然而各安其倫，即所謂用之和也。嚴與和皆天也。今曰嚴則不便於人情，而和便於人情，是本心之學，非本天之道也。是以和爲禮之本，而非禮之用貴和也。自晉人尚異教，破壞禮法，至謂禮豈爲我輩設，則直滅天理而狥人欲矣。士大夫之見解如此，此晉以後之天下所以不可言也。」

晉人曰「禮豈爲我輩設耶」，此真禽獸之言，而後世猶以爲美談，此良知之説所以日

熾也。

「禮之爲體雖嚴」六字，最立得妙，纔見之用字爲貴字，有子不是亂下。

有子講道理，喜就下一橛説，故「和」只在「用」上見得。朱子補出禮之體説，深有意在。惟其體本自然，故其用從容不迫。和原在禮内，若止向用處尋和，便是禮外添了一箇，故凡朱子斡補字義，雖本文所無，必須提闡。自隆、萬來以注爲支離，必以渾融脱略爲妙，亦本於異學改復古本《大學》入室操戈之私意，而微言大義隨之澌滅矣。

禮之用自和，故和不在禮外。若以和用禮，分明自有箇和在矣。只緣用字看得不的，之字有無一般，其病便蠭起耳。

和與禮總是一片，到知和而和纔是兩片。人每説成兩片者，其胸中原只曉得知和而和之和，而不曉得禮之和也。

和字須抱定「禮之用」三字説。謂禮本是和，固非；謂禮本是嚴，以和爲貴，亦非。蓋禮者，天地之序，其用則本和耳。人每看和在禮外，其所謂和，非有子之和，乃禪和之和也。

和字雖同，其所爲和已不是。嵇、阮之狂，二氏之自在，正是不和，然皆自以爲和，其錯卻在知字。

禮之體本嚴，而其用則貴和。和非禮之本也，知和而和失禮之本。故曰以禮節之，不曰以嚴節之。蓋道箇禮，便是嚴也。看和與禮成兩件，固粗；看和爲内而禮節爲外，更粗。

有子曰信近於義章

此節都在言行交際尤悔極弊處，作傍理寡過之思，是降一步説，不是盡頭道理。不

則義、禮如何云近，交、親如何云不失乎？故可字、遠字、亦可字，從近字、不失字生來；而近與不失字，又從信、恭、因字生來。若將信、恭、因看得重大，下面便説不去。信只指期約，恭只指小節，因只指踪跡。於最輕易忽處能近而不失，自然可且遠矣。

信，只是偶然期約不經意處。言之所以不復，固由於失義；而義之所以不合，由信。原最易忽略事，人多率任少斟酌也。

復，只在信時，可之理已在。

此節信、恭、因三字，總要看得極輕。如因字不可便做求友看，只是踪跡初交處，或偶然遇合，或庶事作緣，不必大倫中朋友之正。然亦將終身與之，或其中亦遂有足爲朋友者，其初必有所因而交，故謂之因。若竟作求友論，則「不失」、「亦可」語意都説不去矣。

今人看朋友二字，便不仔細。朋友在五倫内，與君臣、父子、兄弟、夫婦相同，平生關切身心不多數人者，是也。其餘自尊貴及閑散卑下之屬，雖踪跡極密，皆後來旋成朋友，然初因也，非朋友也。故因字所該者廣，古今朋友之變，亦多從因字錯來，不可不省。

子曰君子食無求飽章

無求正要看他畢竟爲何，若下面不是，連無求多不是。

「食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言」，凡爲好學，必有是四者。有是四者，只可謂之好學，未可謂之有道也。須看他所學何學，如鄉愿之學、佛老之學、詞章之學、功利作用之學以及後世陽儒陰異之學，苟好其一，未有不兼是四者而後謂之好也。然可惜枉用一生心力，於道何曾見得分毫。或問：

圈外尹氏亦發此旨，然則取正於有道，即所學不謬矣，豈尚有非其所好者乎？曰：正爲有道二字難説。陳相悦許行，神光參達磨，王艮拜伯安，他也説是就正有道；傅子淵、包顯道、袁機仲之流，就紫陽而不知正，彼且以金溪爲有道也。奚其正？故《中庸》曰思知人，不可以不知天。如何得知天？只是格物窮理。

須知君子之學何學，而後講好之如此。若學字不曾分明，則所好終成駁雜，非君子之學也。就正正非容易，有道亦亂認不得。

注：「凡言道者，皆謂事物當然之理，人之所共由者也。」是借第一箇道字，訓明全書道字之義，尤務本節訓仁字兼説心之德。其實務本節仁字只重愛之理，此節有道固指共由之道，然只重有此道之人，不便單提説也。

或問：道字前已兩見，何獨至此而全訓之？曰：父在章道字只指前人之志事，禮用章道字只指先王政治説，都不是學問通舉之道，故注始於此。

子貢曰貧而無諂章

學問中人未必盡無驕、諂。處貧、富便是學樂與好禮，是他性情造詣如此，初非以貧而樂，以富而好禮，故進於無諂、無驕。子貢引《詩》悟得天下道理皆不可安於小成，不專以此爲樂、好禮之工夫也。告諸往只是告以處貧、富之道，知來只是悟得天下道理皆不可安於小成。

無諂、無驕止去得流俗私情，原未有義理，自勝處便易走作。

樂與好禮講到學問至處，孔、顔之蔬水簞瓢，舜、禹之恭己無間，境界無窮。

正爲子貢意中看得無諂、驕已至，夫子

又爲指出樂與好禮境界。樂與好禮即無諂、驕更上一層，非埽卻無諂、驕也。朱子謂：「有人合下便樂與好禮，不更回來做諂、驕。」又云：「今人未能無諂、驕，便要到樂與好禮，如何得？」明此二義，其理始圓。

子貢引《詩》就「可也，未若」轉語，見箇義理無窮，已不著貧富上。夫子許可子貢，又説他觸類通達處，喜其知不滯而進取高遠，并不著《詩》上，并不著義理上矣。

斯字只就上文説，往、來只就問答説。萬曆以後竟寫做話頭公案，書意始漆黑矣。

往指首節所論處貧富之道，來指子貢所悟學問之功，故注曰已言、未言。須畫開兩邊説，惟其不相涉而觸悟，故可與言《詩》在此。須知夫子此句只是許可子貢知義理無窮，能於學問推充，不重在言《詩》也。

子夏原是言《詩》，此章卻因學問説到《詩》。「可與言《詩》」，亦正爲他於學問進取無窮耳。遮上面又有一轉在，不得竟將《詩》做了盡頭。

四書講義卷之五

論語二

爲政篇

子曰爲政以德章

「爲政以德」是現成象，是囫圇句，拆開不得，層摺不得。朱子曰「德與政非兩事」，問：「是以德爲政否？」曰：「不是把德去爲政，不必泥以字，只爲政有德相似。細玩其理自明。」

爲政以德，猶云有德之政。不是德與政分論，故爲字、以字都不是著力字。

他處虛字要著力，此句以字著力不得。若云以德去爲政，即分德、政兩事，即向外去，其德亦驩虞、黃老之德耳。

爲政以德不是廢政，但以德先之耳。

首句止得半截話，無爲而天下歸意，在第三句中見。

居所而衆星共，正以譬德之主宰運旋，只指出無爲化神之意耳，非擬天子高居而四方環衛也。

北極亦自動，❶第人不可見耳。

此頗與黃老相近，得黃老之精，則所謂居簡馭煩、以寡制衆，亦自見得此意。顧其彌近理而愈失真者，其所爲德非吾之所謂德

❶「北」，原誤作「此」，今據《正編》改。

耳。昔人謂漢以黃老治，如曹參之守法，陳平之不對錢穀刑獄，與文帝之謙讓未遑，放賈生、置晁錯之類皆是。然亦祇得黃老之粗者耳。何則？北辰居其所，是動之至，非不動之至。黃老之所爲德，在至勞，非至逸也。而漢人惟知以逸待勞，故吾謂黃老之精，漢人尚未之見及也，而後世所見，又出漢下。治天下之法固宜其架漏千年，而三代以德之政，終不可得而見也與？

自古君道未有求逸者，即無爲而治，亦人不見其迹耳。聖人煞憂勞無逸。

子曰詩三百章

此是論《詩》教之大旨，示人以讀《詩》之法。舉全部《詩經》而言，非指作詩之人之事，亦非釋《詩》之詞義，爲逐章逐句尋解脱法門也。

此乃聖人指《詩》教之本，教人讀《詩》之法，不是讚《詩》，亦不是論思，亦不説《詩》之思本皆無邪也。

一言不是貪省求直捷。

全旨重無邪，不重一言。范氏守約之説，是題外推廣義也。各經皆然，何獨《詩》乎？故次之圈外。

但取悟要之意，猶可言也。至謂悟得一言可蔽，即可不須三百，此大亂之道也。然而講悟要，勢必至此，故悟之一説，無忌憚之術也。

知其爲邪，即無邪也。若揀出邪放隱處，邪愈有矣。後學怕説到邪，正見他渾身都是邪耳。

《詩》之緣起，原從采風考事而立。只一採訪陳觀間，可知有先王許多刑賞、慶讓、補救、化導之道在，此「無邪」之本也。後人讀

《詩》，提起此意在前，則雖誦淫奔昏亂之章，皆得性情理義之正矣。後人不明斯理，反以朱子之説爲疑。若聖經必存正去邪而爲無邪，則《大易》不當設見金夫不有躬之象，而《春秋》亦不當載姜氏會齊侯之文矣。

注中「善者感發」、「惡者懲創」二語，是無邪定解。近人惡切實而務圓通，都不肯如此講，或全主一言，或只拈思字，便似夫子離卻語言文字，立不二法門，直指人心者。其害道可勝言耶？然其來亦有所本，由王伯安竊陸子静之説以畔朱子，謂「三百無淫詩」。然猶知其説之難通也，則歸咎漢儒雜亂夫子已删之詩，非古經矣。至郝京山敬祖述其意，猖狂譋詆，謂「既經删正，淫詩焉得復在三百之内」？朱子於《詩》稍涉情致，即爲淫奔，使聖人經世之典，雜以諧謔，初學血氣未定，多生邪思，致蒙思輟講，❶父兄不授，故其《詩解》一以古序爲斷。今即序論之，則《桑中》、《蝃蝀》、《氓》、《丰》、《東門之墠》、《溱洧》、《東方之日》諸篇在序已不得不言淫亂矣。其詞獨非諧謔，初學聽之獨不生邪思，蒙師、父兄獨可哆口而教乎？至毁朱子爲高叟、咸丘蒙，而以子貢、子夏、孟子之言《詩》爲斷。夫説《詩》與注《詩》不同，以説《詩》律注《詩》，此所謂高叟、咸丘蒙之見也。果如敬言，則亦但虚懸本文，聽人解悟圓通足矣，又何必執古序以爲左證乎？又謂朱子將六經許多義理割與二氏，自守皮膚。趙貞吉亦自謂不諱禪學，禪正是聖道之精微，朱子自割以授二氏耳。盜憎主人，民惡其上，其悖妄一轍，正可見其底裏所自出。嗚呼！自孟子割之以與翟、朱，程、朱割之以

❶「思」，疑當作「師」，《語録》作「師」。

與佛、老久矣！敬與貞吉乃欲援而入之，多見其不知量，又何傷於日月乎！

子曰道之以政章

兩節平舉，語意歸一，優劣善否，瞭然難混。朱子恐後人遂偏廢政刑，故於圈外說圓，謂德禮中原有政刑。聖人只爲第一節專用政刑，乃不可耳。朱子所云不廢者，正德禮之政刑，非專用之政刑也。論者動云不可貶政刑而尊德禮，是欲將專用政刑者周旋，先與聖言相刺謬矣，豈朱子注意哉！

有云：政刑不可說壞，蓋春秋時所謂政刑，尚是太公之治齊，非後來申、商比也。子産之於鄭，亦如是。先生曰：看朱子圈外總注政刑、德禮，原俱指先王所以治天下者，故曰不可偏廢。但爲耑重政刑而不本之德禮者言。若專重政刑，則雖先王之政刑，亦止得免而無恥。故政刑不但不是申、商，并非太公、子産之所爲政刑也。

德禮在先，政刑在後，德禮爲本，政刑爲末。古今理勢之必然，聖人分別兩者得失淺深，原爲耑用政刑者而設，故次第說入耳。或將德禮講做政刑，後商量變計，卻須將政刑廢壞矣。

或云：德禮指在上本身說，德訓行道有得，合身心言，如「其身正，不令而行」意。禮即行事中正之矩，道立於身，而道之、齊之以此。若但說教民爲善，則霸者躬行雖闕，何嘗教民爲惡，仍是道之以政矣。禮，偏指五禮，則只是教民習禮矣。禮即德中無過不及之則，而散爲數度者。如云德、道未能，又須禮齊，如此則禮之效深而德之效淺矣。德固禮之本也。先生曰：此章原爲治法分辨本末，不重責君身意。若正身而民化，又別一

話頭。此章道、齊二字原專指教民說，但德、道指君之躬行倡率耳。禮便是制度品節之及民者，故曰齊。若謂禮亦在君身行事看，則仍是道之，非齊之也。注中「固」字「又」字次第甚精，此「又」字與又多能也「又」字同例，是加詳，不是推深，正分本末輕重說，非禮深而德淺也。政道不從，又須刑齊；德道未一，又須禮齊，文義自明。合論之，德禮爲政刑之本；分言之，德又爲禮之本，非謂齊深於道也。道注先之，齊注一之，是兩節通訓，故不特德道是率先，即政道亦是率先。霸者治國亦必身自行法示信，即所謂道之以政也。但霸者率先只在紀綱法令，與王者之率先只在仁義孝弟，此爲不同耳。不可因霸者之教民亦以善，而謂王者只躬行，未嘗教民也。

子曰吾十有五而志於學章

志學是徹始終事。

工夫吃緊在前三節，雖聖人生安於此，想亦煞用力來，到知命以下，只是涵養充積去用力，一節輕一節矣。

問五十而知天命，曰：是先有這件家伙在，知天命只是曉得這家伙來歷耳。若先不認得這家伙，更問甚來歷也。

耳順是聰之至，不是淡。要淡聰明，即非聖學。

聖人之學，性天之學也。自古無學心之說，有道心便有人心，故心不可爲學也。學，所以正此心耳。直指人心，見性成佛，學其所學，非聖人之學也。故凡言心學二字，即是爲邪說所惑亂，彼只要歸於無善無惡耳。聖人說箇從心所欲，重在不踰矩三字。矩者

何？性也，天也，至善也。心與性、天合一，方爲至善，方是聖學。可知心上面更有在，故謂聖學都在心上用功夫，則可；謂聖學爲心學，則不可。

説箇不踰矩，可知聖人心中刻刻有箇天則在，不是即心是道。此本天、本心之别，即程、朱之所謂主敬也。

聖學原無一息之停，刻刻有日新處。數者只就十年大段，舉箇名目教人耳。

聖人工夫只一片去，到十年獨覺得火候一變耳。如元氣流行，不見他那一日换卻寒暑，然四時之正自禪。

聖人止是一路做去，純亦不已。不是過十年另换一番工夫也，不是無思無爲，忽然又開一樣境界。

道理境象循節相生，後十年消息已在前十年做透；前十年見處，卻與後十年不同。與邪門忽摸著鼻孔，又道鼻孔原來向下，總没交涉也。

或云：夫子隱其學之徹始徹終者，而言其積累者以教人。先生曰：聖人言語句句真實，凡所謂謙辭，亦是後儒推原而言。若説聖人有意作謙，便有弊病，況有所隱乎？程子所謂聖人未必然，朱子所謂固無積累之漸，是指聖人生質而言。言其生知安行，於所謂志學、立、不惑等不大段吃力界畫定做耳。不是説聖人别有一種易簡道理、直捷工夫秘而不傳，而故立此節目爲下乘説法也。惟禪門有兩種接機，姚江竊之爲天泉証道，云「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」。這話頭爲其次立法的，若接利根人則心意知物，總是無善無惡，本體工夫一悟盡透。如彼之言，原有兩道，故有隱有示耳。聖道決無可隱。

聖門總無頓悟之法。和尚家有一宗，各有一樣啞謎要人猜著，猜著便無事，故有頓、漸之説。聖人之道，做到老，學到老，「假我數年，卒以學《易》」，活到八十九十，又須有進候不同處，總無頓悟事也。或曰：然則生知者，非與？曰：生知者，知之易，不喫苦，如所謂聞一以知十、聞一以知二是也，非謂定不須學也。且如孔子問禮、學琴，也須從人問學來，但到手容易，默識心通處不同於人耳。聞《韶》三月不知肉味，是怎地用功，何曾一聽便了悟哉！

講到末節，多説窮神入化，學成德全。他竟不許孔子再活到八九十去，甚可笑。

問：朱子知行分配之説如何？曰：朱子謂志學，一面學，一面力行，而以知爲重。立本於知，而以行爲重，則知行原十分晝開不得。朱子因門人問如何分知行，故隨問答之，非此章一定之分限也。問：十五志於學章知行如何分？朱子曰：志學亦是要行，而以知爲重。三十而立，亦是本於知，而以行爲重。志學是知之始，不惑與知天命、耳順是知之至。三十而立是行之始，從心所欲，不踰矩是行之至。如此分看。

孟懿子問孝章

懿子不再問，便見其錯會。

孟武伯問孝章

不説人子之心，而反説父母之心，此是對照語。只説父母之心如此，又不説人子宜如何體父母之心，此又歇後語。其辭氣極活極冷。惟活也冷也，纔刺入人心裏去。

凡無疾之時，皆父母所憂之時，此所謂疾之憂，所謂惟其疾之憂也。程子謂武伯其人多可憂之事，正見此義。

子夏問孝章

不說色應如何，應如何便有模擬，可模擬便未爲難矣。隨時易地，其道無方。舜之齋慄，有齋慄之難；老萊之嬉笑，有嬉笑之難。中有一分孝，外便有一分之色。自然流露，無可掩著，難處原不在色。不在色，色之所以難也。

根心生色，不假貌爲。然則真朴者，其色無難乎？此又有説。温寶忠母夫人舉此句爲訓，曰：「性急人烈烈轟轟，凡事無不敏捷，只父母前一味自張自主氣質，使父母難當。性慢人落落托托，凡事討盡便宜，只父母前一副不痛不痒面孔，亦使父母難當。」其言粗淺而有味。色豈必出於不孝，凡自以爲其心無他，徑遂出之，所傷已多，皆此義也。色固由於氣之和，氣由於愛之深，而所以能深能和，則必天性學力並至，而後有此，此所云難也。程子謂「子夏能直義，而或少温潤之色」，須識此意。

子曰吾與回言終日章

如愚，是不違外貌。

退省，只是實勘其所行耳。人每説得聖人神張鬼智，悄冥窺覷相似，豈不可笑！

發，謂日用動静語默間皆足以發明終日所言之理。但謂言上發明，固非；離卻夫子所言，而泛言發夫子之道，亦非語意也。亦字是驚喜詞，不是輕可詞。

足發，正見不違中默識之妙，非兩層也。

此章久在雲霧中，以如愚爲老氏之盛德若愚，以足發爲衆妙之門，而全抹去動静語默之間發明所言之理之意。總由平日胸中無身體力行四字，處處走入玄虛，與聖賢大

旨背反，不獨此一章也。

子曰視其所以章

聖人只論觀人之道當如此，若其所以爲視、觀、察者，煞有本領，是上一節說話，聖人未之及耳。故朱子引程子之言於圈外，蓋不見此理，但講視、觀、察，恐後人蹉人自私用智之術，流爲機權作用，失卻聖人所以觀人之本也。

程子所謂知言窮理，是平日自做工夫，原不爲視、觀、察而設。然卻是視、觀、察底定盤針子。或有改知言作知人者，便不通。三句正講知人，知言乃所以知人者也。知人是性之德、智之用，不是做工夫處。

或問朱子：聖人當不待如此著力。曰：「這也爲常人說。聖人固不用得如此，然聖人觀人，也著恁地詳細，若不教徹底分明，如何取舍？」此等處直是朱子道得盡，知人則哲，惟帝其難之，敷奏明試，三載考績，聖人如何委曲周到，也是道理合如此，聖人未嘗不詳慎也。誠至明生，只在知言窮理上省得苦工夫耳。

或謂：一時而視、觀、察都到，斷無此理。須知此章爲人論觀人之法當如此，不是聖人自夸其神鑒也。

凡人情僞，自上古至今日無異也。聖人窮理盡性，能知鬼神萬類之情狀，其道固如是，非爲末世奸嶮而聖人爲立鉤距之術也。視以、觀由、察安，在唐、虞三代前理亦爾。有謂：人情日深，鉤距日密，雖聖人不能坦然以遊世。是聖人胸中先擾擾多機械危險矣，何以能知人曲成萬物哉！且孔子時已世變易術，如是更數千年，將聖人亦相從爲魔怪耶？

子曰温故而知新章

有謂：人之爲學，以見聞自牿者多矣！君子之學，求諸心而自得。先生曰：故者，所已知；新者，所未知。都只在聞見中説。言因其所已知者，而益加精詳，日知其所未知，非謂故爲聞見而新爲心悟也。猶之看書初時所見，猶屬皮膚，若能思辨不已，剖晰精微，或悟前解之粗，或知他説之謬，或得向時未見處，或旁通於别義，皆所謂知新也。如此則可以爲人師，而講書辨難矣。注所云「記問之學，無得於心」者，猶之近日秀才止曉得一本説約俗書，自以爲原本傳注，此以淺陋爲故而不知新者也。又有一種學究，博考講章如所謂《蒙存》、《淺達》者，以至於《大全》，則自以爲無所不知，而究於聖賢之旨不知其所歸，所謂《蒙存》、《淺達》之迂訛，《大全》之踳駁，不能辨也，此以駁雜爲故而不知新者也。又其甚者，造撰新奇之説，離叛傳注，如袁黄之改注，葛寅亮之《湖南講》及《説統》、《説叢》等，此又以謬妄爲知新，而非聖人之所謂新也。凡此總因四書之理無得於心，而徒爲講章記問之學故也。非謂四書傳注之外别有所謂新者，當舍傳注而求之心也。且聖人明言温故而知新，則新原只在故之内。知之得力，原只在温之内，未嘗云棄故而知新也。

有謂：以物應物，執其一以格其萬，必有所限於物而不通。以心應物，則隨取而皆裕。先生曰：以物應物，方不執一以格萬。以心則限於物，而不通矣。況温故知新亦不是心與物之分。

有以故爲形而下之器，新爲形而上之道。先生曰：温故知新，是日知其所未知

耳，非故爲形下而新爲形上也。今日之新，異日又成故矣。

《中庸》温故知新作兩節看，此只作一節看，新從故生，必新生而故爲實得。

子曰君子不器章

不器不是不能器，無器不備，其本領不闕器，不可以器求之限之耳。無所用者，非不器也。君子有時以一節見，如治水、稼穡、掌火、明刑之事，似有專長，然而不器也。

不字須放在器字上看，又須放入器字中看，乃得其全。人但見得器字外耳。

子貢問君子章

先行句即落箇其言，則其言非泛指辭説，即所知之事理也，若云我所知之事理，必躬行有得而後可見之言。八字只一句説。

行其言，只指一件，與別章重行慎言之義不同。別章言、行平對泛説，故行字去聲。讀此只是一片説，故是平聲字。

其言乃所知所得之事理也。不就做一番言語説過，必先身體力行，步步著實，而後説出來。行其言三字拆開不得，拆開則行字是去聲，而非平聲。去聲是對待字，平聲即在言字上見，故比他處平舉之言、行較深一層也。但作言行先後，則其言從之四字都無著落。

其言，非有聲之言，言之事理也。行，非得行之行，踐其事理之實也。故行其言三字，拆説不得。

其言非言也，從之乃言耳。以今日論君子只有其言在，所謂先行後言之意不可得而見之。在君子當日亦必空中先有箇其言在，方去先行後從耳。

有謂：子貢居言語之科，夫子此語專伸起行邊耳。先生曰：祇是眼前所見事理，其未體諸身也，曰其言；舉而見之實事，曰行其言；及其宣之口耳，曰而後從之。然則其言非言也，行其言非專指行也。總是此理顯藏次第分名，究之只要完得此理，實有諸己以喻諸人耳。若云專伸起行邊，卻須先有其言在，而行之又早言伸在前了也。宗門人要去事理障，先不要有其言，看得行是運水搬柴作用，言是語句文字義學，打合不上，强分輕重。只爲其言上無是非，故行處全無義理，直謂不曾有所行可也。

意固重行，而語實爲言而發，對子貢病也。看下箇其言字，則言之理已在前矣。

先、後，是君子終身刻刻如此。

而後從之是到此自然流出，非爲此而先行也。

子曰君子周而不比章

周字中等殺越精明，氣象越廣大。

萬曆以來，門户之争害人家國，只消一比字耳。祁虎子問一門户要人於東林，鉅公曰：「此君子也。」將薦矣，問於山陰劉念臺，曰：「此小人也。」遂劾之，天下稱其公直。鉅公亦長者也，然未免比矣。如念臺先生，其庶幾焉。而虎子能信山陰而不顧門户，亦不可及哉！後人猶以山陰爲東林，此門户人引以爲重耳，其實不然。

子曰學而不思則罔章

學謂講習之事，凡一技一業、世務云爲皆是，讀書不過其中一事耳。灑埽、應對、進退，造之可至聖人。若不思，則不得其理，所謂終身由之而不知其道也。

不思之人猝乍有所見，便自以爲是，必不肯並存闕疑，乃所以罔也。

有謂思以求心。先生曰：此騎驢覓驢也。思以求其理耳。

良知家作爲顛倒，善知識窮兇極惡，皆只爲打掉了窮理工夫。

子曰攻乎異端章

有解「攻」爲攻伐之義。先生曰：攻治之「攻」改而爲攻伐之「攻」，其義水火矣。要使天下無是非、混同異，是何心乎！

子曰由誨女知之乎章

首句空説箇知之道，知之、不知是「女」字中所自有，爲知、爲不知是能不自欺。末句就指不自欺處，即是首句知之道。故首末兩「知」字，總説是一樣，而有虚實。中四「知」字，上二字是自己見地分現處，下二字是不自欺。細看來六字，字字不同。許東陽謂中四字指一事之知，猶覺籠統在。

知之、不知就事理上説，纔見得有知、有不知，便自畫不得。爲知之、爲不知，是當下心上不欺處。

「是」字直指上兩「爲」字，不指知、不知。所謂無自欺之蔽也。

自欺之蔽，一則蒙昧不自察，一則雖覺而强蓋過去。知之、不知，則能自察矣。爲知之、爲不知，則不强蓋矣。是字只指當下，由此而求其可知之理。朱子補圓道理如此耳。

講章謂子路以不知爲知，實坐不知，非曉得不知而飾爲知之。此卻與注意不合。蓋好勇之賢，乍有所見，主張到太過處，一冒過去便是自欺。故朱子引正名一節，便以孔

子爲迂，和那知處也不知了，證得最明。子路豈不知孔子之不迂，只要主張名不能正太過，致此蔽耳。講章之誤在一「飾」字。飾者，不肖之自欺；强以爲知，賢者之自欺。自欺亦有粗細之分。然總爲自欺，則於理蔽一也。

聖學説知，便指義理，不指心體。但心有自欺之蔽，則義理障拒而不明，所見皆成謬妄。能去此蔽，則義理易明。天下未有知其不知，而肯終安於不知者也。故朱子由此而求之一轉，正圓滿是知中道理，非於是知外添蛇足也。惟邪教之所謂知，則專指心體而言，但本體一明，大事了畢，當下即完全無欠，若更加擬議，便於本體有礙。此良知家之精藴也。

子張學干禄章

干禄不是不講言行，另有一種動人之言行。

寡者，尤、悔未必無也。則寡者，如是用力而後僅得寡也。兩則字是難辭。

或問：子張學干禄，夫子以禄在中引之，如何反作難辭？曰：禄不須干而自得，是下三句中語意。此兩段卻正説寡尤、悔之難，看兩「則」字如何鄭重。子張才高務外，直看得言行不打緊，夫子説寡尤、悔之妙以引之，卻正不許他兩「寡」字容易也。

學者求道與庸鄙人求利達，其用功深苦一般，但所求之物不同耳。譬之作好文字與俗下醜派，其用功深苦也是一般，未嘗好文難而醜文易也，但掉轉肺腸便得耳。

在中但就理上説，不論時節因緣。

在中則已有得祿之理，其或不得，命之不可知也。干祿則已失得祿之理，其或得之，亦命之不可知也。枉爲小人而不免於坎壈，枉爲醜文而不售於場屋者，不知凡幾也。

祿原不是學問分外事，所誤在干耳。在中者，道理如此，學者未嘗計及，亦不必計及，應同在中，不應亦在中。

祿在其中，不是引誘庸流，亦不是鼓厲修士，是天地間自然正理。故奔競與枯遁者，雖清濁不同，而其不知道，看得一祿字重滯，則一也。

古人鄉舉里選，故説箇言行。如今秀才秘訣，卻是醜作文，低立品，祿在其中矣，可笑可歎！

季康子問使民敬忠以勸章

同一物也，相讓則見多，相爭則見少。同一理也，責人則兩失，自盡則兩得。夫子立言，原只煞重在上半截。敬忠以勸，就康子言之耳。然即此便見此理之公，有感必有應，只要點破康子私心。若謂兼講功效，便是巧於計較者也。

舉善而棄不能，便不盡勸，朱子此語正爲舉、教並重，非爲教重於舉也。

子曰人而無信章

不知其可，不獨一言一事之礙。

子張問十世可知也章

子張欲知來，夫子只以知往者推之。知來，求其變；知往，只求其不可變。不可變者其大，而變者其末也。故兩段只重因邊，不重損益。

百世可知，只在因與所損益。邵子一部

經世書，總不出此罔禮裏。

理數原不可分析，然畢竟以理爲主，無理則數亦難算矣。讖緯家只見一邊，故有驗有不驗。聖人上下千年，直如著衣吃飯。

子曰非其鬼而祭之章

不爲之根，總在利害上起脚。凡人於利害分明，其氣便餒。故聖賢只在是非上斷定，不講利害，則無欲。無欲則其氣浩然，所謂仁者必有勇也。

四書講義卷之六

論語三

八佾篇

孔子謂季氏章

季氏僭竊，與莽、操等不同。蓋公子紈褲，權臣一味妄自尊大，不知其文理不通，帶一分騃蠢無知，帶一分世家習氣在。

三家者以雍徹章

不說三家僭竊，只說何取，令三家亦索然無可回答。是并不許三家明認僭竊也。語愈婉，旨愈嚴，無知妄作罪名，使三家若可承，又不得不承，又實難自承。正見聖人立言之妙。

季氏旅於泰山章

能弗能只論冉子自己，不論季氏之從否。此是聖賢行義正傳，孔明之不逆睹成敗利鈍，文山之病雖不治而必用藥，皆此志也。

此與字，直而不曲，乃怪問之辭，非婉商之語。

子曰君子無所爭章

其爭句應必也句，只了得無所爭一

句耳。

子夏問曰巧笑倩兮章

子夏只讀錯一爲字。詩人爲字上微逗斷，爲字讀得重，本意是因素爲絢。子夏將素以爲三字一滚下去，爲字讀得輕，便誤認即素爲絢，此所以起問也。

此與無諂章相似而不同。彼終始論學，此只論《詩》，已截然難混。彼首節夫子之答已進一解，而子貢悟《詩》又進一解。此章夫子之答只訓明《詩》義，至子夏方别進一解。繪素即是素絢，只一後字答他爲字，故子夏就後字悟出禮意耳。

此禮字只指三千三百美盛處而言，故曰後。若將禮字講入精微，則後字說不得矣。

禮後句看作悟境便入禪。一著高解，便入老莊。禮豈爲我輩設耶，只此一句，便是魑魅禽獸之言。然其弊未嘗不從悟處過高來也。依他說，只成禮外、禮僞，非禮後矣。後字是重禮之義，不是薄禮。

子夏因夫子一箇後字，悟到有本有文自然之理，正見理之精微，未嘗以禮爲忠信之薄也。錯會此意，于是牽連上兩節，亦是憂世救俗之旨，失之誣矣。

子夏原只問《詩》，聖人也只答他論《詩》。子夏忽然悟到禮後，觸類旁通，正得《詩》教之妙，而所悟又只在學問本原，又見《詩》學之益。故夫子與之。未嘗爲禮後之旨，不可明言而托之言《詩》也。禮後「後」字指禮之本，然說謂有忠信爲本，而禮以之行，禮自在忠信之後，非謂人得而先後之也。後之亦非薄之、去之也。

聖人有取子夏言《詩》，正爲他禮後之意從切實反本上來，見其爲學親切。此方是會

讀書，故曰可與言《詩》，不是空拈悟境也。

可與言《詩》，聖人正喜其因《詩》知學，得《詩》教之益，非謂其能不落言詮。如釋氏之破句別字皆可以悟禪，將素絢句看做青州布衫、鎮州蘿蔔也。

有云：禮後一語，恍然篤信、謹守之象，即灑埽、應對下學之意，故夫子與之。先生曰：子貢、子夏兩許言《詩》案，俱爲其切於學而有不同。子貢，喜其能求義理之無窮，子夏，則喜其能悟出意言之表。各因其人而進之，正爲其長進一格也。若子夏，仍取其篤信、謹守、洒埽、應對下學之義，又何足與言《詩》乎？

有云：子貢頴悟，子夏篤實，以大意爲可觀，而忽遺乎名物，此頴悟者之言《詩》也。若精詳訓詁，而忽然旁通，於《詩》之理離，而適以爲合，非篤實者不能。故聖人尤喜與篤實者言之。於商、與賜皆許言《詩》，而《詩》之傳獨屬之商，猶之于參與賜皆言一貫，而一貫之傳獨屬之參也。先生曰：《詩》之教與他經不同。觸類旁通，斷章取義，益人無窮，正在不拘滯處。或言事而忽悟《詩》，或因《詩》而忽悟理，皆得《詩》教之妙。故夫子許之無異辭。與一貫公案又別，一貫兩章，問答、開示語句已自不同。子貢之不及曾子，固不待言而決，若言《詩》之本領高下，則子夏斷不及子貢。聖人必無喜與篤實言，甚於頴悟之理。若據後儒之授受，以申公得之子夏，遂以爲聖人獨傳子夏，此必不然。當時聖門無人不以《詩》教傳《詩》，說者必多遭焚坑之難，獨卜氏一宗不絕耳，焉知子貢之徒不更得孔門之微義哉！但謂《詩序》出自子夏，則《後漢書》已明證爲衛宏自作矣。若《序》可證子夏之宗，則《詩傳》亦托之子貢

矣。但如子夏之精詳訓詁，而因言明理，其細心自非後儒所及。蓋讀《詩》之道有二：其一如漢人之訓詁，但解釋名義，不增入意論，名義精詳，則其味深永，意論處處通達；其一如程子之言《詩》，渾不章解句釋，但優游吟哦，有時轉卻一兩字點綴地念過，教人省悟。二者門户似别，然皆以潛心玩索而得。篤實與頴悟一也。若後世觀大意不求甚解，此習性粗疎，自托高致，豈足語頴悟之讀《詩》哉！近人爲經學，又務爲穿鑿、牽轃、杜撰之論，以翻古人成説爲高，如郝敬、季本之流，直六經之蟊賊，又豈足與語子夏之篤實精詳乎！

子曰夏禮吾能言之章

開口便道吾能言之，可見聖人于二代禮意精微及大綱節目，皆有欛柄在手。只是典故不詳，便無徵不信耳。看聖人於文、武之道，尚且求之賢不賢之識大識小。朱子注道字爲謨訓功烈、禮樂文章，蓋其大道精微，聖人自能言之，亦非賢不賢之所能識也。

夏、殷未嘗無大略之存，但其詳不可得聞耳。

子曰禘自既灌而往者章

魯禘賜自成王説，出《明堂位》。先儒謂漢儒多魯人，魯之僭大始于春秋，多矯飾之言。漢儒因而述之，則并祀周公以天子禮樂爲非據。然據《魯頌》之詞，未可謂盡出周末先秦也。陳氏曰：「施之周公之廟，猶曰報功；施之魯國，難乎免于僭矣。」其説較正。

程子謂：「成王之賜，伯禽之受，皆非是。」千古定案。

或問禘之說章

既曰不知，又曰之於天下，則非不可知也。既曰之於天下，又止曰示諸斯，又記曰指其掌，則可知而不可言也。

既曰不知矣，知者之於天下視掌，卻從何知之？故知只是難言耳。

《中庸》之難明，是就道理上說；此節之難知，是兼魯禘非禮意。故《中庸》止云治國，而此云於天下，於天下則不王不禘之義自見矣。

《中庸》泛言通于上下道理，故但云治國。此處易天下二字，魯禘之非，已隱然言下矣。

有云：禘者，審也，所以審視昭穆也。禮三年喪畢，新主入廟，則禘於新宮，此不獨魯爲然也。《左傳》曰「烝嘗禘于廟」，「晉人曰：以寡君之未禘祀」，夫子亦曰「郊禘之事，降殺于天子」，此又何說而諱之也？先生曰：禘有大禘，有時禘，《左傳》所云多時禘之通行于天子、諸侯者爾。此亦惑於後儒禘、祫混一之說，不及精審也。

王孫賈問曰與其媚於奧章

「與其媚於奧，寧媚於竈」，此處「寧」字與他處「寧」字不同。他處「寧」字虛，此處「寧」字實；他處是僅可意，此處是不可不意。

敢將「媚」字直說，是小人無忌憚賣弄。今時公然講究，以爲榮矣。

子曰周監於二代章

此論周之禮，極贊其美。言周禮之所以善，緣監於二代，故明備美盛如此，舍此安適

哉！「文」是贊美之詞，非文質之「文」也。從周，從其道之盡善，非從王制也。

此以「文」字贊周禮，非謂周尚文而論周文之宜從也。忠、質、文三統，是三代治天下之道，亦不專主禮而言。此章中初無較論三統之意，但極言周禮之美盛，道理該從，非謂孔子不得位，當從時王而不當反古也。

周之文，自是歷代漸次纘來如此，「監」字正其所以爲文之故，非周自以文監二代也，到此正盛，過此失中。夫子從周，純乎天理之至。若作尊王說，不特不知「文」字，并不知監二代之道，便屬私意矣。

非二代那纘下來，周不能自成其文。非周先王，亦不能監二代以成文。

周家積累既久，又連生數代聖人，故其監二代極精詳，非前後所及。孔子從周以此，非不倍義也。若如庸說，則秦始監周弱而廢封建，宋祖監五代而廢藩鎮，皆可爲法矣。

周禮之所以盛者，以其監於二代之故。但至末流，其意漸失，則夫子當時之文，非復文、武之時之文，後生末學便有擬議先民之意。夫子正謂周制本盡善，但人自未之從耳。

文勝之「文」，非監二代之文也。因文勝而思返質，是直欲去文，更非夫子本懷。從周即從先進意。

子入大廟章

是禮也，言每事詳慎，正是禮當如此，我亦行禮云耳。乃辨明禮意，以教或人，非自解知禮也。「是」字直指敬謹之意，「禮」字只在道理上説，不在自己身上説，則辨明處仍是凜然敬謹之意。即此言亦禮也，可見聖人

無時不是禮。

聖人聞人非議，多引過婉言，獨此毅然直任，非自辨知禮，辨每事問之即禮也。蓋一己之是非，可以委曲任過，而禮之是非，關天下後世，不可以不明。正見聖人無我處。後來鄉原一流，不但自原不知禮意，即有所知而人非之，也一味含餬道他總不知，不足與辨。此便是多少陰私鍥薄，與聖人此等處較看，直是天淵。

陳司敗譏夫子，即婉承以謝之，此獨毅然立辨者，正爲時人不知禮者敬而已矣之義，則禮意不明于天下，故不惜直任以悟之。或謙，或辨，總見聖人之無私。

子曰射不主皮章

主字是專重解，謂不專重貫革，便非禁貫革也。謂力不同科，便非舍力而論射也。弧矢之利以威天下，古聖人何故製此不祥之器乎？蓋有所用也。不貫革，用之何益？知此可悟井田、封建，古聖人爲天下後世計至深遠矣。

原有箇武射在，但先王之道不重此。不主皮，謂不主于貫革，非禁貫革也。所重在此，則所輕自在彼耳。不主皮，則貫革之射自攝于内；主皮，則禮射亡，而天下之能射者亦少矣。

不主二字，一以奮武衛，一以揆文教，兩義都備。

射原是力上事，但主于貫革即是尚力。主于中鵠，即是尚德。中鵠也是用力，力歸于巧，即名爲德。使中鵠又貫革，先王固所取也，但不主耳。其所以不主者，以力不同科故也。尚德則力在其中，尚力則殺心勝，而射失其道，故夫子歎之。要知聖人作弧矢

以威天下，便是爲力，看王者揆文教處，能得幾許地，其餘皆奮武衛者也，豈先王不仁之術哉！如此，然後萬物各得其所，其用力處乃所謂德也。杯酒釋兵，豈非詘力，而中原塗炭，何尚德之有！先王誠惡力，何不竟用畫布，并其皮去之耶？

力不同科，自有必同者在。若止欲賤力，則并射可去矣。

子貢欲去告朔之餼羊章

記欲去只二字，當時子貢定有說，故夫子下愛羊二字，「惜其無實而妄費」，此注之所以不可易也。人每將子貢欲去另講出一種深心偉議，豈聖人之知言知人，覿面商論者，反不如後世之臆揣耶？

羊與禮不是兩件，賜看來是羊，子看來是禮。

定公問君使臣章

王降下民，作之君，作之師。君引賢以共治，亦天也。君臣本乎天。禮即天秩、天敘、天命、天討，無非天也。從天看下，則君臣尊卑雖截然，而相去不遠，蓋禮之等，止一級耳。自無道秦以詐力爲君，君非天降之君，於是務自尊絶，而與臣乖隔，禮意澌滅盡矣。後代未能反正其道，不過於其所行加修飾焉，宜其君臣之倫失，而治道亦不能復隆于古也。

天爲生民而作君，君爲生民而求臣，君臣之分雖嚴，其情實親近。自秦人無道，上下猜忌，爲尊君卑臣之禮，而君臣師友之誼不可復見，漸且出宦官、宮妾之下矣。宋時君臣猶存古意，自兹以後，復蹈秦轍，禮數懸絶，情意隔疎，此一倫不正，上體驕而下志

污，欲求三代之治，未易得也。

人知父子是天性，不知君臣亦是天性，不是假合，天生民而立之君臣，君臣皆爲生民也。臣求君以主治，君求臣以輔治，總有箇天在。故位曰天位，禄曰天禄，天秩天討，非君臣之所得而自私也。君臣之尊卑雖定，而其遞降相去止一間耳。只緣三代以後君臣都忘卻了天字，君以爲惟我之所欲爲，臣以爲生殺刑賞爲君所制，不得不然。于是尊君卑臣，相去懸絶。故其治也，以威力相攝。及其不能攝也，則篡弑隨之，直弄成一箇私心自利世界，與天字隔絶。君不知禮之出于天，臣不知忠之本于性。性，天命也，天即理也，性即理也。故朱子于「各欲自盡」上，又加「理之當然」四字。若不識此四字，便講煞各欲自盡，只成本心之學，自以爲盡，而實多未盡在。如良知家言，也只坐不知天也。

自三代以後，以詐力取天下，以法術治天下，一切于人欲上修飾補苴。君臣之間皆以駕馭術數爲事，尊卑懸絶，情意隔離，總忘卻一天字。不知君臣之所由來，從天降下民起義，故君求臣、臣事君皆天也。知天，則忠字直從天命之性來；不忠，則逆天，自有所不能已者，非駕馭術數之所能取也。

君有禮，則其分益明，故曰天澤履，以辨上下，定民志。

忠不是講報答，自無所逃于天地之間。

禮、忠二字，人多略去粗節而求精微，云「儀節之禮非禮，職分之忠非忠」。其説似深而易遁，離理而責心，亦良知家言也。不知講到粗節處，方是禮忠之實，方是禮忠之盡。則彼之所謂深者，正吾之所謂淺耳，越看得禮忠好。

子曰關雎樂而不淫章

宮人性情之正，正見后妃之德，文王之化。匡衡曰：「妃匹之際，生民之始，萬福之原。婚姻之禮正，然後品物遂而天命全。」明在文王后妃夫婦上説，後來不知道者以爲涉房帷燕昵之私，欲改從《序》作求賢，而終難通也，則又變爲后妃求賢女共内職而作，其支離無理又甚矣。

惟文王之德之盛，故宮人於其夫婦居室之際，寫來恰得性情之正。亦惟宮人身被文王之化，性情自好，故能寫得聖人性情出。贊詩人亦正深歎文王后妃之德之不可及也。後來不會此旨，强攻傳注，至郝敬輩必主后妃求賢自輔，而辨謂宮人誰與文王卧起，而知其輾轉反側。然則即其言刺之，《關雎》若后妃自作，則斷無自稱君子之理；既淑女爲嬪御，亦無好逑之義，鐘鼓之樂。除非此詩爲文王所作則可，否則又誰知后妃之輾轉反側者乎？

后妃得淑女爲三夫人、九嬪以下而樂有之矣，其於淫不淫何解也？即求之未得而哀，有之矣，何慮其傷乎？《序》亦自知其不通，而遁云無傷善之心，則又太輕看了太姒矣。

子曰管仲之器小哉章

所謂器者，只如瓶罍之類，生成只受得多少水。其間或受得一二分，或受得五六分，或受至九分十分，然其器則已定也。孔、孟之不用，只是器大，無許多水去充滿得他。管仲之一匡九合，只是器小，纔一勺便盈，故器小，不是在一事一節上論。或人以儉、知禮爲器小，何異探籥喻日。夫子但言其不

儉、不知禮耳，至所云器小者，固難爲或人道也。然管仲之不儉、不知禮處，正是其器小處。世間固未有不儉、不知禮之人，而其器則大者也。

不儉、不知禮，不是證器小，然也只是器小中事。

夫子斷管仲，始終只是一案。或人卻是隨地辨解，因器小曰儉，因不儉曰知禮，或人意中已不暇顧母矣。不知夫子到底只勘定器小，不儉、不知禮皆從重科斷中公案。

問：管仲若儉與知禮，其器有加否？曰：管仲器小，只是合下如此，他事遮補不得。

或以器大者雖奢，與僭無害。此是漢以後人見識，卻正是器小處。

或人認差禮字，只作冠冕、迂濶等字看，所以即將不儉爲知禮。

子語魯太師樂曰樂其可知也章

朱子云：「味其語勢，蓋將正樂而語之之辭。」今玩記者書法，固是如此。

樂有本、有文、有聲、有音、有宮、有律、有容，數者合而成樂。本者，功德與事也。文者，詩歌也。聲者，器之響也。音者，響之高下清濁，如今之工尺四上是也。宮者，音所主之均，如工尺四上之入某調也。律者，宮所中之律也。容者，舞綴也。此章只于樂中提出比音一種，講其節奏之善，蓋爲太師言之云耳。然作樂之事，亦莫重于此。經生家無論律吕，即聲音二字，尚有不求分别者，何况其餘。

樂，有以器言者，以理言者，以音言者，此以音言者也。以器則已粗，以理則已精，惟音也者不離乎器而實本於理。粗之則婦

竪皆能知其妙，精之則鬼神不測其故。此是介乎精粗之間者。

人每説得樂，有疑鬼疑神一種不可知道理在外。聖人言理，徹上徹下，決無此等蹺蹊。雖只説當然，而所以然之妙已寓其中，形而上者即在形而下内，非有二也。

少孤，喜嬉戲，嘗于度曲、絲絃粗解各均旋宫自然之度，牛鐸蘆吹，此理長在工尺四上，即是鍾吕。今樂猶古也。惟衆律高下一定之等，諸儒争求未得，亦當坐不諳音度而憑空説理，故難明耳。試從俗樂中合絲竹肉兩端之盡而求之，元聲未嘗不可尋也。惜無明義習數者就正，此事紛紛，是古非今，轉説轉遠。

儒者不與有司習，則其理愈高，其説愈謬。後世論樂諸儒，病總在此，飛灰、累黍、古尺、帝指都無是處。王伯安論律吕，只求禮樂本原，更不問名物、度數，大言欺人，其不知正等耳。

樂之難作，大約讀書人好立議論而不可行，伶工習之而不明其義，兩者相左耳。今曰俗樂工尺上四，何嘗不是十二律還宫耶？夫子所言，不必古樂，即末世俗樂，亦斷不能出此。此所以謂可知也。古樂之亡，亡于器數，其聲音之理終不亡。

數句聯貫而下，只始作、從之、以成有界分。純、皦、繹都是從之中事，以成統上。始、從、純、皦、繹有挨次而無輕重層折。

翕、純、皦、繹，乃聲音自然之理。櫪馬、淵魚皆知其妙，惟其如此，所以不可易也。

淫樂之害，都只在聲音上差去。

此章今人亦知講聲音，卻不曉得聲音之所以然。換湯不換藥，仍是浮詞亂話。翕、純、皦、繹，總無精切之言，有人偶用《樂記》

字眼，爲主司所塗黜，相傳以經學古學爲戒，以爲不但無益，并且害事。士夫胸中不知《樂記》爲何物，又何論古今樂律更有何書也。

儀封人請見曰君子之至於斯也章

封人見地儘高，觀其辭氣之間，加於晨門、沮、溺輩數等矣。

子謂韶盡美矣章

性、反、誅、讓，乃推論所以盡善、未盡善之故，非以善、未善推論征誅之不是也。聖人亦只是論樂，不論兩聖人。在帝王諸樂中，獨舉二樂衡論，則《武》樂之美盛可知，但較之《韶》則尚有未盡善者。傳注推論所以然，故及德功上看耳。要之，武王之德功已至聖處，但較舜自是不同，不爲貶刺征誅也。使舜當武王時，亦必伐紂，其樂自是盡善；使武王受堯禪，其所未盡善，亦終有遜舜處。在聖人分上，自有不可强耳。

論《韶》、《武》，非論舜、武，論《韶》、《武》而舜、武在其中，非論舜、武而以《韶》、《武》爲斷也。樂以象功，舜、武之功皆極盛，故聲容皆美。功之所由出，因乎其德其時，此其所以不同，聖人亦無可如何者。較量褒貶，則直作武王非聖人論，抹過德時，又是俗見周旋。

《韶》、《武》軒輊，係聖人功德不同。聖人功德又係氣稟時數之不同。道理本自光明洞然，言之有何觸礙？有何周旋？世上含含糊糊，或索性放肆妄論，總被武王非聖人一篇胡説做成痞塊耳。

四書講義卷之七

論　語　四

里　仁　篇

子曰不仁者不可以久處約章

仁安、知利，自全其本心之德，初不爲處約樂也。然惟仁知久處約樂，正足以見安、利中體用，各得之妙耳。

安、利有本領，不是處約樂處得，是處約樂處見。

安仁、利仁，不是安、利約樂。

余嘗見畫工、碁師之最高者，雖盎無粟、桁無衣，曾不足以敗其趣，彼固有所自得也。藝事尚然，况理義之悦心乎！人惟中無所得，不得不藉外物以求樂，斯靡所不爲耳。聖人下此二句，正爲不可處約樂人指示可處本領。

子曰惟仁者能好人章

兩人字雖説外邊事，兩能字卻説裏邊事。先須無私心，然後當于理。不到得當于理，只無私心，也不濟事。

能字講到權用，即與仁字背。便講到功應上，似乎能字盡頭，卻也是外面一截，不知只在當理處便是盡頭，不必更講受好惡那邊也。天下頗有好惡，雖爲人所悦服，卻未必無私心而當理，故不可以此論能字也。朱子

曰：「有人好惡當于理，而未必無私心；有人無私心，而未必當于理。」此説最精。須知必無私心而當于理，纔承當得箇能字。此是裏面盡頭，那一面更不消説得矣。

能字只講當理，不講人服。雖人服，亦繇當理，然又是推一層話頭，不是本義。

能好、能惡只講當于理而得其正，不是説功力足以及天下爲能也。

能字指理，不指功用，注所云「好惡當于理」正解能字也。凡在功用看能字，憑他歸本仁者，總説成體用兩截。

好惡本自仁出，故惟仁者能完得好惡之理。人都説君子不得已而有好惡，先將好惡看壞，似好惡原礙仁，仁者別就上面有箇幹旋作用，此卻正是二氏差之毫釐、斷絶天理處。人生墮地，一啼笑以至老死，無非好惡，只自私欲攙和多，失其當好、當惡之理。惟仁者無私心而當理，則所好惡渾然。是仁原未嘗於好惡上別有作用也。纔著作用便是不仁，總爲看得好惡是後來外鑠，可以憑心倒置。不道此有箇天理在，不得從心説起也。

無好惡者，除非木石，若鹿豕便有好惡。然木之向榮，石之攻玉，亦有好惡在。

老氏之道德，必爲申、韓；佛氏之平等，必滅絶倫理。其原只是一箇自私自利，便只是一箇不仁。

能，必兼智勇而後足，未有不智不勇而能好人、惡人者。故智勇即仁之分體，然仁可以兼智勇，而單論智勇則不必仁，不必仁則智勇亦失其爲智勇矣。

子曰富與貴章

人必取舍端正，而後可以講存養，故此

章從外邊説入内。今人於立身大段，毫不曾分明立箇界限，一味談心説性，豈不可笑！要之，富貴貧賤原不是外邊事，學者工夫須從出處、去就、辭受、取予處做起耳。到得聖人分上，於富貴貧賤卻都是精微不易到處矣。

人必取舍明，而後可以言存養。吾見講學宗師談心論性，訶詆古人，至其趨羶營利、喪身失脚，有不可對妻子者，吾不知其所講者何事也。

取舍義明，是最粗工夫，要擇難做的做起。存養功密，是最細工夫，是即易忽處尚然。今日自名學者，先問其出處如何，取與如何，便已不端正，更何所論也。若到存養工夫密，則區區出處、取與之義，又不足言矣。亦以此見處富貴、去貧賤一事之失去仁甚易，而終食、造次、顛沛，終身無頃刻之踈漏不違仁極難，可不勉諸！

有謂欲惡可以累仁。先生曰：欲惡，心之用，如何無得？但用欲惡差，乃害仁耳。

欲惡是人心，仁是道。心欲仁，惡不仁，則人心合于道心，而欲惡之用正矣。欲惡膠戀著富貴貧賤，則離道心而入人慾，欲惡之用失矣。欲惡正，乃可以言仁，未即是仁也。下面一節節説入求仁工夫精密處，固不離不處、不去路脈，亦不廢欲惡之用而求之空虛也。故注分首節爲取舍，而下兩節爲存養，則工夫原是一片，卻自有淺深粗細之分。人將首節看做境，下兩節看做心，于是强分内外。不知富貴、貧賤雖外，而不處、不去即内；無違、必於是固内，而造次、顛沛亦外，心境固不可分説也。不處、不去只定得箇門路，札得脚根住，下面工夫一步精一步，一節難一節。人於下二節仍粘著富貴貧賤，若止

完得不處、不去便是仁，則反重首節而輕下面矣。

趣舍存養工夫有精粗，事理無大小。看成兩件，便有多少内外隔閡。

不以其道，道字謂不當得而得，非道義之道。

若將道字看做大道之道，則天下但有不道之富貴，安有不道之貧賤？不以其道得之，謂我不應得而得耳。故曰其道其字指人而言。

有謂：以道卻富貴，亦可以道卻貧賤，故不去者尤難。若都以道爲衡，是亦巧于卻貧賤矣。其説似新快，而不知無此理也。富貴之辭，我可得而自主者，故不必聖賢，獨行之士皆能之。要卻貧賤，非我之所得而主，貧賤終不能卻，安能以道爲衡而巧卻之耶？故不去貧賤之人，亦不必聖賢，獨行之士皆能之。所謂不處、不去者，聖賢於這上面取舍分明，毫無係戀怨尤之意，渾然得其天理之安，乃所謂仁也。

有謂：不處、不去，近於好名，而不可謂之仁。先生曰：不處、不去即求仁大端立脚處，後面只從此加純密耳，豈得説壞！不處、不去非指好名一流。惡乎成名，此名字甚重，亦無惡近名之意。

有謂：聖人矯人情之所欲、惡，而歆之以至美之名。先生曰：余最疾人援三代以下惟恐不好名之説。古猶今也，三代以下人材未嘗不生，因政教衰，民不興行，又都被此等説數誘壞，以是日下。由其説充之，三代下必無真聖賢豪傑矣，而可乎？名之與實，用之與體，本不相離。名之不立，當責之實；用之不行，當問諸體。名即實也，用即體也。若離體而言用，是爲作惡；離實而言

名，是爲作僞。作惡、作僞，聖人之所深誅也。而以名歆人，有此聖教乎？且將仁作美名看，視天下道理反成假設矣！

「無終食之間違仁」，正而只是平時無非仁耳。然此意鶻崙難狀，故借反語托出。

不過説君子無時不依於仁耳，然正面講用力處，精神便寬鬆。用終食之間違仁反面托出，乃見工夫細密，君子全體用力處纔説得盡。

是反托語，總欲形容存養之密，反借疎處托出。説到違字已是仁多，不仁少，至終食無違則無幾微之去仁矣。

終食之間，猶《中庸》所謂須臾，極言其無間斷，非謂于此著工夫也。

此極言存仁功夫之密，説箇密，尚不足以見之，從其罅隙推求，乃見其密之無間如此。此是反面話法，若謂君子專於終食、造次、顛沛上用工夫，便不是。或謂：此處最重，於此過得方算得手。都將終食、造次、顛沛等字看煞了也。

終食無違，正是全體工夫初入頭。人于取舍立得脚住，纔好講。此節進步，是本章之次第也。若此一節工夫完密，則投之以千變萬化之取舍，而無不自得。斯其爲不處、不去者，又精矣。是總注圓義也。

首節在取舍上説，此在存養上説，其所指益精。看注云「不但富貴貧賤取舍之間而已」，已離首節界矣。

苟志於仁矣，則欲惡自正。故聖賢以求仁爲急，審富貴、安貧賤乃求仁入門之粗節。此處脚跟一蹉，上面更無可説，若便以堅守此念爲仁，則許由、黔婁皆可以稱仁人，而陳仲子亦可爲得大道而疎小節者矣。總是自己胸次污俗，怕講到道理精微嚴峻處，不惜

破碎書義以湊之，極爲悖理。

後世學者大病，莫甚於自己怕峻絶，只管把道理放低來湊我。若能於粗節上稍稍立脚，便將下面極卑污一層擬議其難，以擡高自己地位。如釋氏之于貪癡，良知家之于虚僞，皆是臨深爲高。要之，貪癡、虚僞固不足與言道。聖人所與言，正爲不貪癡、不虚僞，而仍無當于道者正多。無當于道，則亦終不免于貪癡、虚僞之歸耳。良知家極惡宋人論人之嚴，謂彈射無完人，不知從宋人之論而爲之，爲完人乎？抑從滿街皆聖人之説而爲之，爲完人乎？然則惡宋人論人之嚴，此心已不仁之甚，而不可以入聖人之道也明矣。看此章書者，都犯此病，謂不處、不去地位甚難，終身守此便是不去仁。若然，則原憲于不處、不去可謂終身以之，又且克伐怨欲不行焉，而夫子終未肯許其仁，何也？要之，胸中原柰何不下這富貴貧賤四字，看得這地位極難。立不處、不去之下而欲窺測不處、不去以上之事，又安從乎？沾沾只守不處、不去之心以爲仁，則子路終身誦之，夫子何以云何足以臧乎？

有將富貴貧賤看做重大，而以終食違仁作小者看，極悖謬。孟子以讓千乘，謂以其小者信大者，正指此也。

有謂：惡貧賤、欲富貴者，爲不曾思造次、顛沛隨其後也。先生曰：此卻嚇惡欲者不動。要避造次、顛沛，其説先違仁矣。

造次、顛沛二句，極言不去仁之盡，非以此破除富貴貧賤也。若以此破除，乃二氏勸世文道理，如所謂歎骷髏、呪孤魂、唱藍關、道情者，最俚鄙可笑，在彼家且爲下乘説法耳。

子曰我未見好仁者章

世間人未有惡仁、好不仁者，則好仁、惡不仁亦是嘗有，如何便説箇未見？ 只是世間多是似好非好、似惡非惡、半好半不好、半惡半不惡，到底不曾爲仁，便算不得好惡，故夫子曰我所謂未見者，乃必須如此方纔算得。看接口即複下箇好仁者惡不仁者，意思可見。

既云未見矣，即接口云云，可知夫子心目間自有箇模樣在。

必要到無以尚、不使加，方用得好惡之力盡，即《大學》傳云「決去而求，必得以自快足」也。所謂成德，亦是指用力之盡，不是稱他自然如此，與下節用力分别也。故曰成德之事，事字正指無以尚、不使加，是實用力工夫。看朱子於誠意傳注云「知爲善去惡，則當實用其力」，可知用力只在好、惡，惡惡臭，好好色，只是用力之盡。故此節無以尚、不使加即是下節用力，所分者在盡不盡耳。

聖人望人，只在用力處。用力只是好、惡。首節未見，正爲無人如此用力得盡。兩者字是成其好、惡之德之人。故注下成德字，人多誤認成德爲生、安，與下二節强分天人安勉，失之遠矣。

注中成德，是指兩種現成人説。朱子云「只是利仁事」，則非安仁可知。同是利仁，而有好、惡之分，所謂資性生成，亦非生知性之之謂也。人誤看成德，竟説做安仁性生一流，與下二節强分天人、安勉，不知幾州鐵鑄此一大錯矣！ 無以尚、不使加正有爲仁工夫在，即下文用力處，但此指已成之德言耳。

注中成德，言好仁、惡不仁之實有諸己，不是生、安自然之謂。説者錯會此二字，强

分安勉，更有連下二節分三項人看，謬皆因此。

朱子謂：此只是利仁事，非聖人之徒也。下文用力亦不是好惡外別有甚工夫，但此爲已成好惡之德者耳，非好惡爲自然，下用力爲勉然也。

何謂利仁之事爲好、爲惡，必由分別。分別好惡處，便是智者事，故曰利仁。好至無以尚，惡至不使加，即《大學》之「如惡惡臭，如好好色」，意之誠也。然必知至而後意誠，故注中各下真知二字。

此好、惡字粘定在仁、不仁上，拆開單講不得。原是説爲仁不是論好惡也。且此好惡，亦只在資禀德性上分看，不是説一人用情發意也。

末節未見，只言未見用力之人。

子曰人之過也章

此章之旨不是深求，正在淺看。謂即人之過失顯然處，皆可以見其心之仁不仁，君子定失之厚，小人定失之薄耳。人不明此旨，添出許多略迹原心閑話，而于不仁一邊定要含糊不説出，徒見其謬迷也。

觀過句原兼仁不仁説，單爲洗刷君子者，非旨也。或曰：如注言，則仁字下須增出不仁二字，似傷語氣。曰：如公言，則亦須於觀字下增出君子之三字，獨不爲傷語氣乎？

子曰君子之於天下也章

於天下，猶云凡事耳。謂之天下者，言無適不然，與子張問仁章之於天下同，非治天下、服天下之謂也。

於天下，猶言應凡事，與能行五者於天下天下字義略同。今多錯看，輒張大天下二字，故有義在天下，不在君子，君子以天下還天下之謬。

義從事物見，而其根具於心，説在天下、在君子都不得。事物之義，雖具于吾心，而不辨擇則不明，故古人于義上著箇精字，而智附之以見。然必先虚其心，無所執滯，而後能辨擇而至于精。此比、義之所以必先説無適、莫也。

天下只有一義，適、莫者無見于義。而適、莫兩字，乃人之私心蔽見，不是外邊憑心造理，自以爲是者也。

行止。

適、莫之病，不專在事未至時，過去、現在、未來都有。

適、莫與義正相反，適、莫便不是義，義便不是適、莫，理固如此。然無適、莫而不精於義，卻無是處。古人所謂無私心易，當理難也。

其無適、莫，正爲義之與比。惟其比、義，故無適、莫。此兩路原只一路也。然失卻一邊，則所謂一路亦不的。

無適、莫而無義以主之，必流于佛老之猖狂。此本天、本心之分也。注中引謝氏説，正見此意。近説好言直截，謂無適、莫便是比、義，吾所不解。無他，猶是中新建之毒也。

昔人言：衆人之心無主，以無所主而生有。聖人之心有主，以有所主而還無。乃知唐、虞事業三杯酒，湯、武征誅一局棋，不是隨緣任運，只是完他箇道理應當耳。人云無適、莫便是比、義，大是溷話。只有義之與比方能無適、莫。要做義之與比卻須先無適、

莫始，兩邊混併不得也。

天下事物莫不各有當然之理，我能知明處當，便謂之義；我不能知明處當，我自失之耳，事物之理自在也。君子于一事一物，必使我所以處之者，與事物當然之理相合爲一，此之謂比。

義是極有界限者，君子精義，亦正在界限上用工夫。義之與比，猶云唯義是從耳。高其說者，要將比字說得無意而自合，渾化而無迹，卻正與聖人之旨悖矣。

義以方爲體，以精爲功，不可以融化渾釋爲極。自晉人清談，乃有異解，自以爲高，而實非也。

或云義自爲比，不以我比、義。是隆、萬後不通講章亂道，不可爲訓。

子曰君子懷德章

他章都指云爲處說，此指其用心之微。君子、小人，其所思向定是如此。思向如此，所以爲君子、小人。

懷字與喻字不同：喻是知條下事，懷是意條下事；喻是分曉精深，懷是起心發念在此。

子曰放於利而行章

利字即與義字對，凡計較、自私，作用皆是，貨財其一爾。放利而行，謂凡事要占便宜，損人益己也。

放有自擅意，有專務意。

子曰能以禮讓爲國乎章

禮與讓不是二物，不讓，則禮非其禮矣。

看爲國以禮，哂其不讓，程子謂「達得便是堯、舜氣象」，其理自見。

子曰不患無位章

只爲人心皆向外求諸人，故聖人于此等處皆引向裏求諸己，明下兩不患所以截斷人心邪竇也。有若聖人不禁人求位、求知，則雖謹言慎行，仍是干禄之學，非在中之理矣。自己胸襟鄙陋，不得將聖人言語搘低來湊。

「求爲可知也」，可字著眼，人知固見其可，不知亦不失其可，求爲可知，談何容易！今之處士冒濫者多，奸黠後生俱欲向此中作逋逃之藪，令彼清夜自狀其所爲可者安在耶？竊論先輩於盛世不試，講學諸公負高名于身後，今讀其書，未嘗不以大布終身爲幸耳。

子曰參乎吾道一以貫之章

或云：曾子平日既得力于忠恕，❶便是從心上做起，既是心上做起，便是平日已知一貫之理。但此日互相提唱，爲中下人説法耳。世儒以曾子爲至此始悟，豈非説夢！

先生曰：聖門傳習，誰不從心上做起？心上做起便算已知一貫，則得者當不止曾子矣。平日得力于忠恕，卻信不及即是一貫事，得聖人一指示，乃涣然冰釋，雖不是别見箇道理，卻是至此始悟也。若謂互相提唱，爲中下人説法，此言尤可笑。曾子忠恕爲中下人説法，猶混得去，夫子一貫亦爲中下説法乎？則將以何等爲上乘説乎？曰吾道，曰夫子之道，聖賢明明對面親切裁成，而曰

❶ 「忠」，原誤作「終」，今據《正編》改。

爲中下説法，聖賢無此搗鬼行徑也。

忠恕盡頭便是一貫，本體止是一件，但聖賢用處不同，工夫各別耳。人將一貫看做教外別傳宗旨，將忠恕看做義學知見小乘，自然牽扯不合，于是空拈一心字了之。注中「渾然一理，泛應曲當」是解一貫，不是一心字可了也。若一心字可了，則一貫、忠恕都屬强名，原無分別矣。此正儒、釋本天、本心分別處。故一貫、忠恕看做兩件不得，竟看做一件不得。

道理止是一箇理，到各人身上便有許多道理，卻仍只得一箇道理，所以一貫亦正自不同也。譬之傷寒，寒只是此寒，但受寒之人有虛有實，有陰有陽，所以證候不同，而方法亦別。到得寒邪散盡，元氣復還，原只是一箇傷寒道理。若執定一法以治傷寒，未有不敗矣。知此方見聖人之言，原不曾虧欠。下槪曾子之言，亦不曾瞞過上槪也。

此是本天之學徹上徹下，故程子指出天地於穆不已，變化各正，是忠恕盡頭。其實卻在盡己、推己做入。近人全不理會，只以一心字了卻忠恕，若云夫子之道，心而已矣，不知其流入於禿丁本心之學也。

須知曾子此言爲門人指示，非正頌聖人也。忠恕而已矣，就學者分上指出聖人全體，云不過就是這箇，造到極處，便是聖人之一貫。而已矣三字語氣可想。程子所謂「聖人之忠恕動以天」，亦是將忠恕移上一階，就聖人身上説，畢竟忠恕本位名義須還他平實，故程子亦必先提違道不遠説入，方是徹上徹下。若竟丢開下一截，單説上一截，説話儱儱侗侗，如云夫子之道，心而已矣，又如云夫子之心，自然而已矣，仍還門人一箇大泥團，豈曾子語意哉！

從學者心目中指出聖人要妙。而已矣三字指點親切而高遠，朴實而活變。

忠恕本是學者分內事，然聖人亦只是無爲之忠恕，到天地亦只是無心之忠恕。學者較推行著力耳，卻只此一箇忠恕，但所以爲忠恕不同也。近人意中先看低了忠恕，便似曾子于夫子之言作僧杲把柄入手，改頭換面，接引後學，賊智矣！

朱子云：「忠是一，恕是貫。」此是分體用說。其實恕也只是一，故又云：「忠在心，恕在事物之間。只是一箇一，分著便各有一箇一。恕自忠出，所以貫之也。」看所以二字自分明，若竟以忠貼一，以恕貼貫，又生枝節矣。忠是盡處一，恕是推處一。

曾子章主行，子貢章主知，亦本朱子。然朱子分別兩章不同，大段如此。曾子質魯，平生於踐履得力多，然其學以格物、致知爲始，未嘗不事知也。若子貢章，則明指學識，自當在知處說，與此不同。雖學識，亦不離心，然又是一話頭。所謂節節推去，可知是盡也。

子曰君子喻於義章

喻，只是明白。君子只於是非上明白得盡，小人只於利欲上明白得盡。力行在篤好之後，篤好又在深喻之後。

程子謂「惟其深喻，是以篤好」，正指已成之君子、小人。

喻字兼深知、篤好而言，然必深知，然後篤好。看深字、篤字，皆非恒人之知與好所得而與也。喻利，人但將貪污一流罩煞，不知這裏面正有人物在。天下頗有忠信廉潔之行，而其實從喻利來者，蓋其智慧實曉得如是則利，非然則害，故所行亦復近義。然

要其隱微端倪之地，實不從天理是非上起脚，而從人事利害上得力，此之謂喻利之深篤。若貪污之人，止知小利而不知大害，知近利而不知其後之大不利，此并不能喻利者，雖均之爲小人，而其等高下懸殊，不能深喻者，其爲小人猶淺。至喻之能深篤者，直與君子疑似，後世不察，每爲所欺。而此種學術，遂流傳于天地之間，如孔、孟所指之鄉愿，今人竟望爲君子不可及之人矣。豈不可恨可痛！

喻兼性、學，不是漫然便曉。只是入門一岐，一路必造其極。

世間只有這兩條路：不喻義即喻利，中間並無隙地可閒歇一班人。而且喻義者必遠利，喻利者必賊義，中間亦更無調停妙法可兩不相妨。

陸子静説「志習在此，則喻在此」，是從喻字前説。子静謂科舉純是喻利，看來確然如此。今日舉業愈趨愈下，即不利亦騖之，只是妄求耳，并未曾喻。然則求昔日之小人，亦不可得矣！

子曰事父母幾諫章

幾字在人子諫法上説，言其立言用意之微妙，使不覺其爲諫者。然有作知幾、審幾之幾，是在父母事勢上説，似當先幾而諫，非幾諫之謂矣。

子曰父母在章

太真絶裾而去，彼云「王事靡盬」耳，然尚爲終天之恨。今之遊士、幕師，有無故棄高堂數千里外，而且托菽水爲辭者矣，彼獨何心！

子曰父母之年章

喜、懼原一時並集，不分先後彼此。一則以是一合急語，非兩開轉語也。

子曰以約失之者鮮矣章

約是收斂近裏，著實意。

閱歷世故深透，而無學問以自守，到得悔悟時做功夫不及，只好走入邪說躲避去，從來才人、狙俠、老妓、名士下場，未有不以禪終者。蒲團、拄杖正是一團狼熱肺腸，狡黠機械。不妄想因果受用，即貪竊法席名位。此其心與禽獸何異？亦豈以約之道乎！老子清淨不犯手，近乎約矣，而滅理寡情，出爲申、韓，其失略同，皆非約也。

子曰君子欲訥於言章

不是贊君子之言行，亦不是泛論言行之理，是說君子存心如是，則其功夫體象可知。

訥與敏只在言行上見。訥言、敏行只在欲字上見。欲如何見，也只在他訥與敏時意象見得耳。故訥言即指日用語默。若說做著書立說、文章聲問，非欲訥之言矣。近人講言行，都犯此病，乃文行之辨，非言行做功夫實地也。

子曰德不孤章

不字、必有字，語氣反復決絶，固是自然之理，而所以慰厲人意盎然言表。

固言自然一定之理，亦所以堅修德者之志而振其氣，知其必有鄰，雖終無鄰可也。

世間齷齪猥瑣、一倡萬和、謅訕成群，晝

集暮散墟市而已，豈曰鄰乎！　鄰之爲言，正以不多得，然而必有之爲貴也。

子游曰事君數章

此非戒臣、友畏避緘默也，正欲其善於諫諍，使君、友得諫諍之益，而倫乃得全耳。

因避辱、疏而戒言，其罪又浮于數矣。

四書講義卷之八

論語五

公冶篇

子貢問曰賜也何如章

子貢兩問煞緊要，不是討贊語，亦是其用工夫處。

只一器字中，褒抑都到。器有一半天，一半人，然一半人煞重。

或曰雍也仁而不佞章

或人看仁字甚淺，看佞字卻有作用。夫子「不知其仁」，仁字甚微，看佞字正是不仁。首句「焉用佞」，是泛講，直指以教或人。「禦人」二句乃折其佞字作用之非。「不知」二句方爲仲弓分辨，「不知其仁」正破其所見仁字之淺。末句「焉用佞」，卻見雍之不佞正是好處。

子使漆雕開仕章

使仕只因其才可仕，而仕並無深意。到開「未信」一句，直能進取其大，追到聖人向上處，出於夫子意外，故說。人要在使仕一句中，將下兩層都罩入，做函蓋乾坤句看，是探竿影草，又是據地獅子，又是金剛王寶劍，是一喝不作一喝用。只爲熟於禪，便看得聖

人也蹺蹊，卻不道聖人高于禪處，正無此鉗鎚作用是。

只一斯字，可知漆雕開心目間實有所指，此所謂進取也。

只一信字，可知其自求之切；只未能字，可知其精進之勇，所謂篤志，不安於小成也。

人說信只是信得可仕，說亦只說其可仕，開自信不及，正夫子之信開。都脱卻斯字講信字，極其至，只爲漢、唐以下人物作分疏，毫不涉聖賢分內。

使開是就他材分可使，說開是因他篤志所見者大，不肯小用，又有出于聖意之外者，故說之。若仍要講說其可仕，卻小看了未信道理。堯、舜事業，亦只是一點浮雲過太虛耳。故曰曾點、漆雕開已見大意，莫要看大了仕字，朱子篤志正指見大意，不安小成。但恐人誤看入過高處，故下篤志二字便著實，即所謂進取也。若止就政事推行處講，并篤志二字亦錯看小樣矣。

人每苦說字難下注脚，皆因斯字不確，未信處無巴鼻也。程子謂見大意，朱子謂篤志，一是横處說，一是竪處說。上蔡不安于小成，只是兩說反面耳。饒氏分作三樣看，拙矣。雙峰饒氏曰：「《集注》釋『悦』字有三：朱子謂『悦其篤志』，程子謂『悦其已見大意』，謝氏謂『悦其不安于小成』。其實相貫，惟其見大意，故不安于小成，惟其不安于小成，故篤志。」

曾點、漆雕開身分，只在當下自不凡。

子曰道不行章

子路原不是大呆子，卻因聖人神化莫測，信之過篤耳。然好勇、無取裁處便在此。

孟武伯問子路仁乎章

此章論三子，與論令尹子文、陳文子不實斷其于仁如何，而曰未知、不知者何也？蓋仁者，乃人欲浄盡、天理流行之謂。若於此有纖毫信不及處，則或日月至焉亦不可知，或人欲欻起、天理澌滅亦不可知。若欲舉其全體而言，當下便要承當此一字，大概難説。至于治賦、爲宰、與賓客言，到盡得仁字後，皆可點鐵成金。若其未能，則治賦自治賦，爲宰自爲宰，與賓客言自與賓客言，與仁字總没交涉也。

仁只純是天理無一毫私心之謂，三子未必無一二節近仁處，然謂之無一毫私心，則不能。若三子之才能，則自有三子地位在，但不得以此准當仁字。朱子論漢文帝、唐太宗功業不准當三代，亦是此意。顔子三月不違仁，令尹子文卻「未知，焉得仁」，正欲做箇題目，使學者入思議始得。乃知此章不是泛論人才，正要令人識得箇仁字。

所以不知者，只是私意未盡。纔著一點私意，則事功皆虚妄矣。

聖門重求仁，記者意亦主此，用才非本旨也。但聖人言語，自是八面旁通，在武伯分上看未嘗無此義，只可使二字自見。

子謂子貢曰女與回也孰愈章

聖門以聞知爲事，舍此更無教外别傳。時多云即以聞論，即以知論，皆坐不明書理，只要用字圓活之弊，不覺隱然有箇西來大意在吞吐間。此便是禪學沁入人心已久處。

弗如也句不是活，不是奪，不是回機反縱，乃殺句也。此句須殺得盡，下句纔有轉身之妙。若但從上文引逗作隨波逐流看，卻

不見金剛王劍作用。

此二句純是聖人引進子貢妙用，有縱，有奪，有殺，有活，卻須向子貢境界火候中勘驗弊病分明，方見聖人四路把截，逼拶到離鉤三寸處。真是老婆心切。

聖人進人，只在當下鞭策，如與點、悦開、商賜言《詩》之類皆是。自知、自屈，只此是吾與女處，不論從前究竟也。由此可至無弗如，止好言外推一步帶説耳。

子曰吾未見剛者章

剛字兼質與學説。

慾之不得爲剛，就棖而言，剛中之一義也。夫子所歎之剛，剛之全義也，即無慾未可以盡剛也。

夫子突然一慨，必有指歸，而茫然難測，所以來或人之對。或人舉棖，亦必棖之氣象有似乎剛，其所謂慾有難識者，故夫子辨之。若粗淺嗜慾，或人豈冒昧至此？故程子下「悻悻自好，此即爲慾」，❶亦此意也。慾之非剛，是就棖而論，未可以盡剛之理，盡夫子未見之意。然要之，大義亦不外是得或人一舉，界限已自分明耳。

子貢曰我不欲人之加諸我也章

無加之爲仁，子貢不知而言之，非知其爲仁而故矜之也。注中「仁者之事，不待勉强」，乃發明所以非爾所及意耳。

子貢理本無差，但其語氣太自然容易處，便是仁者之事，惟其不知爲仁，便見他不曾下手實體來。故夫子抑之。

子貢語近自然，可見他工夫欠處，夫子

❶「程子」，當爲「謝氏」之誤。

當下痛棒在此。非爾所及是斷詞，不是疑詞，至期勉他及，又是言外意思。

仁恕之義，發于程子，朱子以勿字、無字發明，更無遺蘊。

子貢曰夫子之文章章

文章即性道，固是油口禪。若謂文章、性道截然不相關，又是瞌睡漢。子貢得聞性道，原從文章得力。文章、性道可知是一線事，只是火候不同耳。得聞文章，然後可言性道。文章之可聞，亦是子貢分上如此，未必人人得聞也。有不知有文章者，有止于文章者，有由文章而上之者，有既得聞性道而用功仍在文章者，此中節次、等第正自不一。

文章可聞處，煞有工夫。

不曾聞得文章，性天定落魔外。不到聞性與天道，連文章也不是極至。朱子德性、問學之言，是自謙以勉學者。後來竟摘此作公案，横分朱、陸宗旨。不知尊德性、道問學如何分得。朱子原未嘗離德性而只道問學，若陸子静之所尊，只尊他之所謂德性耳，原未嘗尊得德性也。

看得世間有文章之學，有性天之學，他人偏主，而孔子能全之，此似是而非也。世間之文章，非夫子之文章，其性天亦非夫子之言性與天道。猶之説朱子道問學，象山尊德性，象山之所尊，原非德性，而朱子之道問學，原是尊德性。朱子未嘗闕一邊，象山未嘗有一件是也。

文章、性道本是一串事，但人之火候有淺深，故聖人之教有次第。若將文章看得太粗，性道看得太玄，則兩件都不是也。又説性道自無容言，聖人有顯有隱，則兩件之聞不聞，都是聖人權術所致也。

教不躐等專解不可得聞句，謂聖人非其人、非其候不輕與言，故不可得聞耳，非言之而人自不悟，如不聞也。

既曰言性與天道，如何又不可得聞？因有謂至言不作言會，真聞不以聞聞，一派狐禪得而混入矣！ 説者以教不躐等正之，解者又誤執聖人秘不肯言，又似有所隱者，此又程子所謂扶醉漢也。 即如一貫之言，夫子呼參而言，門人未嘗不聞也，及曾子唯而門人問，則曾子得聞，而門人不可言得聞也。聖人豈隱門人而私示曾子哉！ 第此言夫子原爲曾子而發，此所謂教不躐等也。 曾子能唯而門人不能，此教不躐等之故，原在學者自己之得聞與否也。

有聞、有不聞，便是教不躐等。 然其可得、不可得之故，自在學人，此卻是所以教不躐等之故。 聖人初無機權作用于其間，只是因物付物，自有陶冶變化之妙，則又教不躐等之神也。 須知教不躐等，不是聖人有甚印板、齋規、功課，只爲時雨化之者難得，然直至不屑教誨，而聖人全副精神原在。 後人看得教不躐等四字呆淺，即之、離之都無意味，總屬心粗，不去理會所以然耳。

説來止得教不躐等一句，不道四字中有多少人頭不齊在，有多少火候不同在，由文章到性天有多少工夫層級在，此所謂等也。纔説箇等字，便不止是兩種門品、兩法接機、兩節修爲矣，子貢只提箇上下大關耳。 又須知等字在文章界上多，在性天界上少。

不可得聞，正是聞後無盡語。

子路有聞章

都是記者空中設撰形容，非子路實事也。 子路實不曾有未能行時，即在有聞中事

勢次第處，便覺得未能行。正見他一聞即行，一種火忙火急之象如在目前。

不是子路果有未行，亦不是子路絶無未行，只在聞之後，行未盡之前，此間自然有趕不完、來不迭時候，皆是子路視爲未能行時候。

未行正是行時。

惟恐有聞，只是未之能行中猛著鞭耳，非真恐後聞也。

子貢問曰孔文子章

文子實不足以當文，即所稱學問亦非能君子學問之道。特此二者，亦人所難能，故節取以當勤學好問之例耳。

子謂子產章

古人謂諸葛孔明有儒者氣象，以其本領好也。今人看孔明，只是一箇大有才具人。而孔明自言，則曰「先帝知臣謹慎」，又云「南陽有八百桑」，此孔明本領也。惟夫子之論子產亦然，恭、敬、惠、義，方是子產真面目。

子產之惠、義，因養、使而分，其實精神作用盡在義一邊。而其義行處純是惠。故夫子他日曰惠人也。惠中原有義，義中亦有惠，方是子產之惠、義。

子產未能盡是君子之道，故曰有四。即子產之恭、敬、惠、義，未即能君子體用全備之恭、敬、惠、義也。

子曰晏平仲善與人交章

善與人交，稱晏子也。久而敬之，著其善交之道也。顧麟士謂「惟善與人交，故久而敬之」，則久敬反爲善交贊語矣。其意以善交中有圓通作用而久敬，落宋人理路也。

余每見人稱楊、顧説書合傳注，甚不然之。一箇人字中，君子、小人、庸衆都在，惟敬則無所不宜。晏子所以處崔、慶、陳、鮑，亦在其中耳。若專就奸惡説，則其爲敬也，純是機權作用，而君子敬以善交之正義反隱矣。

敬字兼内外，然其本在内，故曰敬以直内。聖人從無兩箇敬字，若將敬字在作用上看爲周旋世故之具，此看壞了敬字也。

子曰臧文仲居蔡章

因文仲有知名，夫子即此事以辨其知，非以不知譏此事也。故不云不知，而云何如其知，猶曰人之稱其知也，其謂之何爾。

季文子三思而後行章

曰「子聞之」，則魯人之稱頌以爲美談可知，然足以誤人之思，故夫子正之。是論思，不是論文子，而文子之得失亦在其中。與前後各章論人答問之例自別。

曰「再斯可」，則三之不可可知。私意起而反惑，正發明夫子再斯可之意，非朱子補義也。乃有謂夫子未嘗明譏三思之不可，則將文子之三思、夫子之再思可以並行而兩是耶？此種議論最誤後學，不可不辨。

子曰甯武子章

愚字只是乖巧人所不爲者，非大智若愚之愚也。即其不避艱險處，便是不可及，非必謂其能成功而後爲不可及也。即使當時功不能成，也須還他愚不可及，惟其措置得宜，不失其正，而又能濟君免患，所以尤不可及耳。

愚字從旁人比較而見。武子固不自命

爲愚，亦非武子正面全身斷語也。只在智巧者一對照，便見其愚，即其愚處便是不可及。若以其免難成功，見愚之不可及，即是功利作用。此吳下人之所謂詐呆，非武子之愚也。要使衛侯終不復國，武子卒及于難，其愚豈可及耶？

人多于愚中講作用狡獪，乃深也，黠也，非愚也。然愚卻不是冥頑儒闇之愚，亦不是迂疎窒滯之愚，其用自在意外。

愚字只與乖巧字對，從來萬死一生之事，世之打乖者便不肯爲。二氏之學講到極精處，亦只是此理，此武子所以不可及也。成公之終復，特幸而濟耳，至于「成敗利鈍，非臣之所能逆睹」也，亦武侯之愚也。故小人喻於利，皆智也；君子喻於義，皆愚也。以此思愚，愚可知矣。

甲、乙間失足諸公，只被一箇乖字害事。

論到極處，豈惟避難降臣自以爲智巧，而不知其身爲狗彘。即死難中亦有智愚之不同，亦惟愚者爲不可及也。

子曰伯夷叔齊章

畸人之清，便有絕物自爲之私，看得天下人無一是，看得天下人之不是無一可容，而其爲不是者，亘古不可化。要之，此便不是聖人胸次，遑問聖之清。若說聖人本性介刻，而于處人情處獨寬和，這又成兩截作用。聖人本體原和平正大，特夷、齊于是非較分明，不可犯滓，此爲聖之清耳。當下一清字時，不念舊惡已具，非于清之外又有此酌劑之妙也。

有謂：受惡之貫盈，夷、齊既避之矣，及其濱于危亡，又爲之叩馬，此便是不念處。先生曰：不念舊惡者，指一人之私；受之惡，

天下之公，非夷、齊之所得而不念也。叩馬亦不爲受，爲天下，古今君臣之義耳。

顏淵季路侍章

朱子云：「當時只因子路偶然如此說出，故顏子、孔子各就上面說去。使子路若別說出一般事，則顏、孔又就他那一般事上說，然意思卻只如此。」此條最講得高而盡，雖程子皆歸之仁，然在仁字中也只說得一宗，就一宗上一路說去，有多少層級在。各人工夫、見地，到遮裹火候氣象自不可强，到得盡處原無別事。

聖賢所志，不離一箇仁字，但其分量不同，故其氣象自別。子路較粗淺，顏子較有痕迹，故朱子謂：「子路收斂細密，可到顏子地位；顏子純熟展拓，可到孔子地位。」此中分寸鑿然，不是輕易掂斤播兩。

看圈外程子總論三條，則三段規模有小大，要皆在與人及物之仁上看。謂子路亞于浴沂，顏子大而有意，須與體會著他是甚樣氣象。若將子路止說做箇貧俠意氣，顏子止得箇謙虛長厚胸襟，❶真覿面千里矣！要識二賢氣象，先須識得仁字。

兩無字乃顏子克己之功，是用力字，不是自然字。于此可見求善、求勞，其志甚深，較老安、友信、少懷但略小樣耳。

顏子所願無者，伐與施耳。若云不存善、勞，即二氏之秘藏耳。或曰此正巧于講無伐、施意，曰：正爲這巧處有病在。

「老者安之，朋友信之，少者懷之」，看聖人三語渾純，一箇仁字，當時只說得切至平實，未嘗有自然付物意思。而由其言窺之，

❶「襟」，原闕，今據《語録》補。

則天地堯、舜功用氣象如是，此所謂聖人之言也。

聖人不得志，堯、舜氣象自在。

聖人所爲如化工付物，豈待設施哉！與點一節便是堯、舜氣象，但用處有盡與不盡，要其本分不損毫末也。

盡天下之老、友、少而安、信、懷之，此其盡也。然必老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，其中親疎貴賤有多少等級，便有多少安、信、懷法施在。無此也，安、信、懷不成，這便是一篇《西銘》道理。

四書講義卷之九

論語六

雍也篇

子曰雍也可使南面章

有謂：仲弓知得夫子許己南面，是以其簡，故以子桑伯子爲問。曰：首節中安得便有簡字意？仲弓安得便有他心通法，知夫子之許可因簡而以伯子當之哉！此正秀才粘皮帶骨不通處。

「可也簡」，夫子就其問而節取之詞，未嘗以簡而取伯子也。使仲弓別問一人，夫子亦以簡論耶？

不但居敬、居簡不同，即居敬之行簡與居簡之行簡亦大別：居敬之行簡，精明有條理；居簡之行簡，則一切苟省任率而已。

居敬之簡，不是省事，得其大小、輕重、先後之序耳。

然字與上可字相照，然字中有兩重公案：要見仲弓未喻可字一層，所言之理默契一層，一以印證仲弓，一以完語句滲漏。

第二節注云：「以許己南面，故問伯子如何。」是辨伯子之簡，正勘驗自己，則然其言，仍是證明其可使也。故朱子謂「亦見可使南面之基」。朱子曰：「此段若不得仲弓下面更問一問，人只道『可也簡』便道了，也是利害。故夫子復之曰雍之言然，這亦見仲弓地步煞高處，是有可使南面之基，亦見得

他深沉詳密處。」

程子「居敬則其行自簡」，理本一串。雖然如是，語太高、太直捷，恐學者依之有病，故朱子列之圈外。而本節注中用如是而行簡頓出而字一折，謂天下原有能敬而未能行簡一流人也。

子華使於齊章

有謂：與粟、辭粟，二子原未嘗不是，夫子特廣其意耳。先生曰：滿肚皮柰何不下這一部《史記》憤懣肝腸，看得一班俠客畸人爲世間絶頂人物，不難將孔夫子説話當假道學常談看。此種趣識誤學人不小。

只一毋字，已説盡不當辭禄之義，下句又曲爲廉者設法也。

子謂仲弓曰犁牛之子章

論仲弓耳，非與仲弓言，如子謂《韶》之類。

俗講謂聖人必無稱其子而駡其父之理。此是村俗世情鄙見。聖人引喻論人，有何忌諱周旋？以牛爲駡，亦後世習俗，當時用牛爲名號者多，如唐、宋人稱龜字，直至近年爲惡名耳。騂、角與犁毛色之美惡，豈即駡耶？喻其寔耳。

子曰回也其心三月不違仁章

違字，只略斷一斷。

顔子亦正有違，故云三月。三月雖違，亦只少斷耳。

顔子未達一間處在此。

不特三月與日月久暫不同，即不違與

至，其爲主客亦不同。

不違與至皆有工夫，只是下工夫處不同，其中有同原處，有天懸地隔處。

季康子問仲由可使從政也與章

康子看得政大于才，夫子看得才餘于政。何有不是大言聲價，亦不是蔑視事功，實見得三子恢恢游刃處。

冉求曰非不説子之道章

今日學者只是被箇畫字不好，有開步時便畫住者，亦有進得一步上一步，卻又畫住者，自已便道我何必若彼。只消如此將第一等人讓與人做，這便是畫。然究而言之，只是不曾悦耳。冉求欲將悦字藏身，夫子正要點破他這字。

子謂子夏曰女爲君子儒章

君子、小人尚是籠統之名，自程子下爲己、爲人注腳，而聖人之旨愈見分明，然非程子于中自建綱宗也。此君子、小人原非籠統名目，緊就儒字説，是辨儒，非泛論君子、小人也。道箇儒，便自有形狀，有術業，而真僞出焉。爲己則真，爲人則僞，自是不易之義。

爲己是正解，圈外遠大意已隔一層。然謝氏所謂遠大，亦指義利、公私説，非指動業功效言也。爲儒而從動業功效起腳，即犯爲人功利之病，正不免于小人儒之歸矣！讀書人心粗，見説君民、家國、天下，便説是遠大，便説是合注，不知其墮入旁門小家，正背注意者也。

子游爲武城宰章

楊氏之意，言子游精于知人，雖二事之小，而見正大之情，則其平生之無不正大可知。非謂節取其善，而不求其終身之全也。

子曰孟之反不伐章

有謂：嘉孟之反，所以罪孟孺子也。孟孺子洩帥右師，右師奔，孟孺子語人曰：「我不如顔羽，而賢于邴洩。」是且以奔伐也。故美孟之反之不伐以譏之。先生曰：凡《論語》所載，皆關切學者。若論人論事而別有言外之旨，除非答人之問，則見聖人語默微顯之妙，亦所以爲教也。若特舉其人而稱説之，則聖人之言平易正直，必無許多隱謎蹺蹊。此章只是美之反之不伐，見居功去矜之難，可以爲法。聖人提起與人看，使人知所自克，此意儘有發明，未暇旁敷史案也。看程門呂、楊、謝、蔡、侯、尹諸子，亦只在本文議論，然龜山推稱其功，朱子即以爲失本旨，獨取上蔡説，謂于學者事甚緊切，猶嫌其太講得道理高，於本文未密，故列之圈外。而總論以爲本無異説，諸家横出他意以汩之。夫于本文議論過當，尚以爲他意横汩，況闌入閑議論耶？閑議論尚可，其害必輕略本義。

子曰誰能出不由户章

此與人莫不飲食節同。出必由户，亦即是道，但小事粗節耳。舉以警人，最親切有味。若作譬喻説，則由户在道外矣。人即不由道，無時不在道中，天下事物總無一件不在道中，隨處提起便見。

道故不曾離人，人自不由也。

因由而有道名，道即在由處見，故訓道曰路。

子曰質勝文則野章

聖人當下道箇彬彬，已是箇成德氣體。只是如何會彬彬，況云然後君子，則未及彬彬時，固學者事也。故朱子加入「學者當損補以成其彬彬」，則彬彬方有下落，而然後句亦分明。

人謂君子二字不可作贊語。翫然後語意，是上四字正有損有餘補不足工夫，不指現成說。注中學者云云，正解文質彬彬；成德云云，正解君子。然則君子何嘗不可作贊語，但不可以文質彬彬四字作君子贊語看耳。

門人問：注中損有餘，補不足，似文可補，質不可損。忠信可學禮，忠信豈可損耶？曰：此文、質在人氣象體段上說。過於朴僿與過于修飾，其不能彬彬一也，與忠信學禮意又別，故楊氏之說列之圈外。若謂忠信不可損，則忠信勝禮，豈可謂之野乎？

子曰人之生也直章

生字指有生終始全理，自穉至老，爲彭爲殤，無非生也。只現在此刻直則是生，罔即幸免。蓋生之道理本合如是耳。此程子所謂生理本直也。讀者錯認本字，遂將生字看做生初之生，要追原反始，以直字當父母未生前本來面目看，害道不小矣。其病總坐不與下句相照應，若將直字對罔字，人之生對幸而免，反覆思議，自無此病。

「人之生也直」此句當緊照下句講，有此直乃有此生，人之所以爲人者此也。罔則生之理已絕，雖生亦幸免爾。後人誤解程子生

理本直句，將本字作自然無爲看，于是講章遂有即生是直之説，是重生字，不重直字，下句如何振合？其病亦從生之謂性與良知之説來。

「人之生也直」此句須緊照下句説，惟生理本直，不直即失所以生之理。直非任真自然之謂，帝王之政教，聖賢之學問，皆所以完此生理也。有謂：任真自然是直，而無待政教、學問，且反爲直之害。其説甚謬！如謂任真自然即直也，則安有罔之生乎？將罔之生也亦直乎？抑政教、學問反所以爲罔乎？吾不知之矣！

有云：受中以生，而養以致福，不俟維挽也，况維挽之而人心終不古乎！先生曰：後世維挽非刑名功利，即二氏禍福之説，便是幸免之法，非聖人本直之維挽。故人心不古耳。

先有此直，而後有生；纔有此生，便付此直。人必還其爲直，方完得所以生之理。

直字謂寔也，順也，即《中庸》之誠，《孟子》之利意，非驀直之義。能寔而順，則經權、動静無非直也。

忠孝至性中曲折，正是直。

子曰知之者章

三之字，明指聖人之道，離卻道字，即貪財好色亦何所不可附此四句耶？之字不的，則知、好、樂三字説來皆詫異。蓋知、好、樂真境，原倚之字爲旋轉，如之字指財，則知、好、樂皆財上情事；之字指色，則知、好、樂皆色上情事；若看之字是西來大意，則知、好、樂皆宗門境界，非聖道之知、好、樂也。

朱子謂「當求所知、好、樂爲何物」，外道

便只説得心耳。

聖學工夫，只有知、行兩端。知字中工夫，最多到得箇知之者火候已是一半。好與樂總是行中火候，若不曾知得也，無從好、樂。即有所好、樂，如金溪、姚江之學，亦能使人鼓舞顛狂，卻只是差異，❶不可謂之好、樂，總只謂之不曾知也。

爲學于知、好煞好，用工到樂底地位，程子所謂「功夫尤難」，直是峻絶。又大段著力不得者，濂溪之尋孔、顔樂處，延平之融釋脱落，皆此意也。

子曰中人以上章

此章只在材質上論。語當其時，即中人以上亦有機候因緣，中人亦有用困勉之功造到可語者，卻又別是一話，非此章本義也。

樊遲問知章

敬與遠固是一串道理，又須分別。能敬者必遠，遠者必敬，亦有敬而不遠，遠而不必敬者。然觀作虛器、祀爰居，仲尼譏其不智，則知此句專爲不能遠者發。

知鬼神之當敬、當遠，只合如此，必通于死生、晝夜之故矣。知其説者之於天下，其如示諸斯乎。彼諂事鬼與黷，作無鬼論者，其愚則一，皆不免于爲鬼所揶揄者也。

聖人所謂鬼神，指天神、地示、人鬼也。所謂人鬼，只祖宗與百辟卿士之在祭典者耳。若佛爲遠裔邪鬼及鄉俗誕妄之淫祠，左道亂政，生心害事，聖人所必誅。但當遠而

❶「差」，原作「羞」，今據清雍正十一年刻本《駁吕留良四書講義》改。

不當敬，又不在鬼神之例者也。駮豎每援此句以爲佞佛事魔之助，造中立不闢之說，其惑誤更酷矣。學者不可不知。

智無定體，附義禮以見。此《中庸》知人、知天兩知字，即智也。

天下本無不難而獲之事，亦無先難而究無所獲之理。但仁者之心，只專于所難，而無欲速見利之私，即此心便是仁者渾然一理無私之本體。

難只在日用尋常處。

有謂難字不即粘爲仁，說不知所難箇甚。天下豈有仁外之事理日用乎？

是說仁者之心如此，猶云有事勿正。仁者地步愈高，其心亦只如此。若謂得道必于遲暮，即是癡人圓夢。若謂此事原無可得，又落魔外邪淫矣。

知者之事，仁者之心，兩者字是從現成指示，與其言也訒、不憂不懼一例。惟其是知仁，故事與心如此，不說如此去做知仁也。

務義兩事若不足爲智，正是智處。由事而指智，故不先下智者字。事可指而心難形，故就現成仁者指出他處心積慮樣子，與「仁者其言也訒」相似，先下仁者字，正有意在。

此言未足以盡知、仁，是指點樊子做知、仁工夫處。而知、仁之理體，原未嘗不備。注中「因遲之失而告之」，正謂此也。

子曰知者樂水章

此節知、仁雖指兩種人，是就其資禀現成處說，不論工夫，亦不論全體也。三截節節自爲形容，無淺深之義，亦無聯貫之情。

就兩種人資性大段而言，故有此分別，與好仁惡不仁章相似。若說知、仁道理工

夫，兩者原分不得。

三股隨意舉似，説箇大段意理，固無貫串之義，亦無重動、静，而以上下發明中段之説。予論此章正不喜如是。

子曰齊一變章

兩國之治，原都是周道，因祖宗功德有偏重，其流弊漸遠耳。

《史記》伯禽三年報政、太公三月報政云云，先儒亦多不信其説。朱子謂：「略有此意，但傳者過耳。」程子謂：「齊由桓公之霸，太公之遺法變易盡矣。」則齊之難，即至道壞于管仲，不壞于太公也。齊初亦本周道，正與程子言合。第朱子云：「太公治齊時，便有些小功利氣象，尚未見得。被管仲以功利駁雜其心，大段壞了。」然則管仲之變，亦太公原頭有以致之。

王半山、蘇東坡皆不識道字，而好講變法，其足以禍世一也。半山用而東坡黜，乃轉言新法之不便耳。使東坡得志，其作聰明以爲更張，豈在半山下乎？讀蘇氏父子全書自見也。故儒者須先識道字。

宰我問曰仁者雖告之曰章

可逝不可陷，就當下説；可欺不可罔，從平素説。平素明於理，當時審於勢，惟智乃所以成仁也。

惟智乃足以成仁，故君子不可陷罔。救人必先愛身，便落隔壁話矣。

道理止論當下從井必不能救人，當下便無此理，不是惜此身，爲天下不爲一人也。從井之不可，只是救法差，不是不當救，亦不講仁者所救有多寡大小也。

義不當，不可以成仁；智不明，亦不可

以取義。宜死而死爲仁，不宜死而死爲不仁。毫釐千里，錯看不得。喪元或怙終，倒戈乃徙義，不明此理，有自以爲盡節，而適足以害仁者矣。

金正希云：「直捷明爽，不用一毫擬議商量，才是我輩本性。若從仁不仁上商量出箇救不救來，紛然失心矣！學道人細參。」先生曰：聖門論仁，正要從仁不仁、救不救處商量出道理耳。若謂不用擬議商量才是本性，不知蹉過多少了也。有人舉禪家問路，曰「驀直去」，予謂只爲拽開步多不是路，他道與麽則不去也，卻與聖門之仁不相涉。看正希先生致命時許多周折，不但從之，直是推人落水。此正是不用擬議商量白撰出箇救不救來，不覺紛然耳。可知大病，只在少商量也。

子曰君子博學於文章

博文、約禮功有兩層，事只一件，之字即指上句。

子貢曰如有博施於民章

先儒謂仁字最難訓，以其不著事爲，不論地位也。如博施濟衆，豈不是仁者之事？然夫子卻以爲聖，而不止於仁。仁，譬之水；聖，譬之海。謂海非水固不可，然非必海而後水也，則水自另有件物在。惟欲立、立人，欲達、達人，乃仁之體；能近取譬，乃爲仁之方。只此便是夫子善訓仁字。

人己有次序，有渾合，理一分殊，總在而字裏許。

天地、聖人，亦必先自盡，而後能盡物。自盡者，天地之心、聖人之情也。至于盡物，

則普萬物而無心，順萬事而無情矣。

有心便有事，不論事，只論心，則心亦易詭而遁矣。夫子之意，非謂博施濟衆專求諸事而不是心，亦非謂立人、達人專求諸心而更無事也。但心從近推，事即從近做，不如博施濟衆之求諸遠且難耳。

論其事，則堯、舜猶病，而立、達則正堯、舜之心，非堯、舜不可學而別尋仁者也。

欲立二句直指仁者之心，而于此即可以觀仁之體，有兩義在。

夫仁者三字，就仁者之心指示仁之體，不是空空言理，亦不是凡爲人心能如是也。凡爲人心固應如是，天命本來誰會闕少，然氣拘欲蔽，誰易完全。所以夫子又説「能近取譬，可爲仁之方」，故立達節須從仁者二字體會，不得單提心字。

夫仁者節指仁體如此，凡人之心無不同具此體，然而氣拘欲蔽不可得而見也。故下仁者二字，是現成仁者之心，不是凡人之心皆然也。故末節示以求仁之方，正是下手處，正有實事在，混過不得，輕略不得。時解動云取之一心而已足，是八荒吾闥，佛性徧滿法界也。

仁者節與末節强別安、勉，非是。仁者節是説仁體，末節是求仁工夫，所謂近取。推己所欲以及人，即上節立、達中用工夫耳。

四書講義卷之十

論語七

述而篇

子曰述而不作章

述作本無低昂，述而不作正爲理不當作耳。

信而好古正是述字中實際，不分兩層。不作，實見得道理如是，不止是謙辭。如後人妄立宗旨，皆是無忌憚敢作，其病只是不好古。不好由于不信，不信由于不知。故曰述者之謂明，又曰蓋有不知而作之者。

人多輕看了述字，便似聖人虛爲退遜之語。不知述字正難承當在。惟孔子能述堯、舜、禹、湯、文、武、周公，惟孟子能述孔子，惟程、朱能述孔、孟，其道同也。後人不能述程、朱，便敢紛紛亂道，其病先從不信起。

道、釋者流，得一經一法，便實信仙佛可成。秀才讀聖賢書，卻只爲胡亂做文字騙科名計，毫不信聖賢可做。聖賢之言切己不謬也，不信，如何得好？不好，如何能述？秀才中無人物，其病正坐自不信聖人耳。信字又要從天理出來，但憑心説信，便入邪異。《傳習録》云：「學貴得之心，求之于心而非也，雖其言之出孔子，不敢以爲是。」然則陽明心中之是非，又在孔子心中是非上矣！其無忌憚、敢亂道至此。孔子且不信，況其

他乎！然近日亦有説程説朱者，又多是依傍時尚，爲標榜結納號召謀耳。敢道他原不曾信得及在。

有友人遊返，以遐方講學所著圖書曆數之辨見示。其説最淺陋可笑，而讕詆古昔，狎侮聖言，蠻村駭鄙敢於無知妄作如此。皆世道人心之憂，無論其粗疎謬劣，即一開口落筆，已知其不曾讀過此節書來，可歎可哀。

今人好談經學，著作紛紛，蕲駕勝於傳注。其實于四書白文全然不懂，徒欲以欺世之無目者，共相稱歎。使聖人見之，其爲兩觀之誅何逃也！

六經大旨今已無晦，而爲經説者必欲起而晦亂之，真可恨也！

子曰默而識之章

三者原非聖人之極至。觀不厭、倦二句，夫子嘗以自謂，可知此所謂謙而又謙也。時解定將三者説向高玄，乃求深反淺耳。

默識注云「不言而存諸心」，祇是沉潛體會，「服膺勿失」意，非不學而知之謂，故不言心解一説，朱子已明削之。至謂語言文字之先有見，則直墮異學窠窟矣。總因要説得三者過高，便有此病。或云：學不厭即智，教不倦即仁，仁、智即聖，不必泥注中非聖人極至之説。曰：不厭倦之爲智、仁，是子貢因夫子自謙中推進一步語。看若聖與仁章自分明。若此二句是智仁極至，夫子豈遽自任乎？則可謂云爾已矣，其非聖人之極至可知。越平實，越自欿然若不及，越見得聖人意思好。聖人分量不賴此處擡高，要擡高正是自己見識低，不會聖意耳。

三句看來，默識似知止至善，學不厭似明明德，教不倦似新民。只默與不厭倦，見

聖人渾然本分。如此看三句氣象如何。問：注云「三者已非聖人之極至」，恐不須如此恢張。曰：固是。然于此亦須見箇聖人意中所見底模樣，定不小小。

子之燕居章

凡形容氣象語最難，如所謂容舒色愉，自大賢以下凡爲天姿和緩之人，未嘗無此光景，然非聖人之申申、夭夭也。其間高下等級正多，所謂各家門前自有景致，憑各人舉看，只說得自家說話耳。須胸眼中實見一箇聖人全影始得。

子曰志於道章

志字内有知止義在，知之則志有定向。

艾千子曰：「張子韶咏依於仁句云：試看迷途一瞽矇，若還無相豈能通。力行未到安身處，且可依他入箇中。然畢竟不合，謂其看依字淺也，莫若從注爲是。唐、宋諸儒說經，未經朱子採取者，猶夏、商、周之書爲夫子删去者，終不可傳耳。」先生曰：此論已分明。然謂子韶看依字淺，卻不當其罪。他看得仁字不好耳，故云無相豈能通。他只將仁當箇瞽者之相，則所謂安身處者非仁矣。湛若水教人隨處體認天理，亦近似好話。然其所指之天理，乃子静之黑腰子也。今欲破諸邪說，須先認取仁字端的。

道、德、仁，次第秩然定理。至于藝，輕視之則初學之末節，若序在道、德、仁之後，則似反重矣。不知藝與道、德、仁較，則本末輕重固然。然本末自不相離，志、據、依之時原脱藝不得，故藝與道、德、仁相爲終始。在初學肄習，則藝自粗淺。非藝粗淺，爲藝工夫粗淺也。至大成游養之藝，則又爲精微。

非藝精微，爲藝工夫精微也。假如洒埽、應對、進退，子游以爲小子之末，然到聖人動容周旋中禮，不過原是此末事，豈可以聖人之末同于子夏門人之末乎？工夫到聖處，本原大段已定，這上面神妙卻正在末處。《中庸》所謂聖人有所不知不能者，不知不能不礙其爲聖人。更知更能不又加神妙乎？故游藝序在道、德、仁後，正自不輕。惟邪學一切以爲支離務外，故將藝看壞。他正不曉得游字境界儘高也。

朱子云：「藝是小學工夫。論先後則藝爲先，三者爲後；論本末，則三者爲本，藝爲末。習藝之功固在先，而游者從容、潛玩之意又當在後。」《文中子》謂：「志道、據德、依仁，而後藝可游也。」此説自好，玩此一條則游藝輕重先後之理盡矣。故上三句可次第遞説，而游藝句不可坐煞在依仁後，與依仁相比屬。亦不可將此句另側重，似反精妙于上三句也。

内外交養，自金溪以來總不曾明得此義。講章看得末句輕淺，亦坐此弊。

子曰自行束脩以上章

「自行束脩以上」，極言有來學者，無不教之耳，非謂必待束脩也。

子謂顏淵曰用之則行章

用之則行兩句須連讀合看，乃見聖人所謂有是之理。若謂聖賢總以濟世爲心，意重行一邊，不見聖賢全身，要大翻成小樣矣。

首節之要，在兩則字，行、藏非聖賢所重，重所以行、藏者。子路病處，行、藏皆有，非能行而不能藏也。

曾點莫春數句，亦是用則行，舍則藏。

但點只猝乍見得，不如顏子實有諸己耳。必也、者也四字最活，如此人方可行軍。能懼、能謀見大本領，不泥定行軍說。

臨事而懼，則無喜功輕事之心；好謀而成，則無粗疎潰裂之患。兩句本平說，都是子路對症之劑。懼字對成字，不對謀字，兩而字語勢注重分明。懼在幾先，成周事後，闕一不可。懼爲成謀之本，此又推論之說。

謀時能審斷決中固是成，謀後果毅周到至事成萬全，正是成。

單講箇懼字，是聖賢主敬本領。此懼字卻大，不是此處本分，此處懼字貼定臨事說，單講不得。要之，源頭固自大懼字生來，見得此意本分，道理又高一格耳。

人云：兵行詭道，純乎功利權詐，用得效時，便是道。故當以逆億術數爲主。此不知兵之言也。逆億術數中處少，不中害事處多也。只是先覺無不勝，道德無不服耳。懼而好謀，原是先覺、道德中事，非功利權詐之術也。

子曰富而可求也章

而字及如字不是游移兩可之辭。大注蘇氏謂：「爲此語者，特以明其決不可求爾。」

如不可求，主命説爲是。若謂義不可求，如字口氣欠的。聖人言語每下一步以就人，正是決其不可意。

子在齊聞韶章

季札聞《韶》曰：「觀止矣！」夫子聞《韶》曰：「不圖爲樂之至於斯也。」兩者贊歎雖同，而境界自別。蓋季札是驟見崖岸驚喜之語，夫子是學習既久深歎之辭，固不可同

日語也。

冉有曰夫子爲衛君乎章

助輒之誤，賢者不免。當時亦皆看錯國君社稷之重，此義之似是而非者，故子貢須問。初問問其義，再問問其心，正子貢善問處。若止是争讓相較，子貢何須問得。唐之靈武，宋之臨安，何嘗非國君社稷爲重之義耶？怨乎一問，直將從來借義名而助弑逆議論、心事都誅盡。

怨乎是直究隱微，乃子貢善問處。蓋於此際不能無少遺憾，則天理尚未得其正，人心尚未得其安，而當日衛事猶未可援以爲斷例也。

夷、齊當下只是自盡，使得乎天理之正、人心之安而已。若夷去管齊，齊又管夷，夷、齊又管中子，則粘帶回顧，私意起而怨從此生矣。

不爲，子貢本不待問而決，所以問者，欲求此理之極處至幾微無憾耳。至印證明徹，更釋然無疑。

上文之問，子貢自質疑端，此句直斷夫子之意。所問非所斷，所斷非所問，正見子貢善問、善斷處。

後世俗儒胸中，只柰何這得失、利害、成敗不下，只在這上面計較裝扮，故聖人之道，終不可行。看聖人此章直提出箇仁字，則要知于極難處置處，定有箇處置之道。只在求仁上體會自得。那得失、❶利害、成敗之計較裝扮，自無由發端也。

《論語》載此章微旨，正在下一節問答，義理精妙，其所關已不止衛國一事、父子一

❶「失」，原誤作「夫」，今據《語録》改。

倫也。而所以定衛案者，已自明盡。

子曰飯疏食章

亦在其中與不改其樂，境界自殊，所樂則一。曰不改，則非樂陋巷、簞、瓢也。曰亦在，則非樂疏、水、曲肱也。

若謂聖人處貧而樂，以富貴不如貧賤，故無所慕乎外，則聖門如原憲亦可以共有此樂矣，何必孔、顔哉！只爲後世談道者自己胸次俗下，不知至道，只與世間貪穢垢濁一流比較高低，稍勝於彼便自謂迥越。又將聖人放低來湊自己，謂聖人不過如是。不知聖人分際，煞是不可窺躋。孔、顔所樂，千古少人到手，故欲反照此章之義，須從原憲之介，巢、許之逸，老、莊之放，都不是此樂，襯出正面。又從不改其樂與樂亦在其中，同是此樂，襯出聖人更上一層，方得真實了義。若將富貴貧賤較量彼此，以一班流俗腥膻肺肝與聖人比並是非高下，直是不識好惡也！

朱子云：「此樂與貧富自不相干。」故謂樂貧者直頭不是，其次云樂道近似矣。然程子云：「使顔子以道爲樂，則非顔子矣。」朱子解之謂：「道與我非二物，但熟後便自樂也。」其次又以貧窶不累其心爲樂者，此卻是倒説。朱子云：「胸中自有樂，故貧窶不累其心，不是將那不累其心底做樂。」玩此數條，則樂字可會。

程子謂「不是樂道」，又云「所以樂者，仁而已」。或疑道與仁何辨，朱子曰：「不是樂仁，惟仁故能樂爾。」明此意可知樂道、樂仁未嘗害理，卻是樂在道與仁外。惟道與我一，故樂。心與仁一，故樂。到得自有其樂時，已不知其爲道、爲仁也。故「樂」字注脚莫如《孟子》所性二節極分明，到根心生色，

不言而喻處，是何胸次。學者試嘗思此氣象來。

或以聖人爲樂天，也隔在有其樂而樂天。

翫如浮雲三字，不是夷然處之而不驚，亦不是介然逃避而力拒。須想聖人當此時處置當如何，纔見得箇如浮雲真相。

聖人未嘗惡富貴而樂貧，所浮雲者，不義之富貴耳。

子曰加我數年章

一部《易》象都從過處生來，觀象玩占而知過所以然之理，即可以無大過之道也。亦惟聖人能深明其故耳。

有謂：明于天之道，則于人有餘察，故不可易言。曰：不是天道便難，人事便易，人事即天道也。

子所雅言章

此言聖人尋常言語之間，引據辨説大約不出此耳。不是日提此三經爲課程也。

首喝一句，末又複繳一句，中間列數一句，純是記者會通從前語言，從中指點綱宗出來，與學者做思議。

聖人初不曾立箇綱宗，謂言必軌於此。在聞言者亦隨人隨時各受教而退，未嘗總聚同參，如後來語録公案也。記者日久熟會得如此，筆之于書，令後人領會聖人教人全身，其意無窮。

不是聖人以此立教，亦不是偶然道及，須看記者熟之平日，參之同人，悟得聖言大都不離近是雅字情景義旨乃得。

子曰我非生而知之者章

此章我字與多學而識章予字同例。最重兩者字緊與我字相應，也字緊與非字相應。

人因兩者字，遂將兩句作兩項人。然細思生而知之，固有此一等名號，若「好古，敏以求之」，乃夫子自述其平生，與學而知之等不同，不可作大家名號看。

此是夫子自辨其向來得力，從見成地位説，不講以後工夫。

或謂下句不宜説做求知。亦不須如此説，看注首句云不待學而知，則下句爲學而知，于理亦無害。我字、兩之字自相應。大段與子貢一貫章予字、之字相似，都在聖人所得學問言，原主知一邊耳。

求之不當竟作求知，恐添礙語氣是也。然所謂求之，正云我之所以知者，乃好古敏求而得之者耳。知有生知，有學知、困知，聖人辭生字而居好、敏耳，未嘗辭知而居求也。爲避求知而反添出不居知，同爲添礙。然求知之礙在語句，不居知之礙在道理矣。聖門工夫最重知，如何不居？

謂夫子自己放低一步引人，是聖人打誑語也。謂夫子寔止好古敏求，又是矮漢觀劇之論。如夫子之好古敏求，乃其所以爲生知，猶爲誨不厭倦之正，唯聖仁也。

實是生知，實是好古敏求，此聖人全體也。只恐人推委生知，不肯去好古敏求，此聖人至教也。

夫子實自不以爲生知。若異端論學，多不知不覺説入生知去，大約喜直捷簡易，畏義理之艱，便致如此，如朱子謂陸子静學知以下一切都廢，是也。

論正面原是聖人自明以勉人，尹氏又從

勉人推轉聖人本分説，故列在圈外。

子曰三人行章

聖賢學問，仰有掇，俯有拾，隨處皆有所取益。今世謹愿之士，深居支户，不肯見一箇不好人，不知接遇不善亦儘有鍛鍊處。講聖賢道理，尚有掩卻一半，必不肯看一部不好書。不知辨析群言，亦儘有受益處。凡此只緣有箇我在，正要兩邊辨別完全耳。

其善者即就三人中彼兩人分别，必有彼善於此者，故善字極活，非全體至善之謂也。

子曰天生德於予章

天生此德於予，自無死桓魋之理，只在生德上看，非謂天生德後又必保護此德也。既生後，天更無保護處，但雖不保護，必無此死法。夫子亦只在德上信得真耳。

子曰二三子以我爲隱乎章

二三子疑團從過求高遠來，過求高遠從實地少工夫來。

子以四教章

此與雅言章皆門人習久共悟，而舉其大要如此。亦門人身心所得，耳目所有，聖人固未嘗立此條規課程也。

此與雅言章皆要放下一步看聖人，越見得聖人無行不與下學上達之妙。

四者于衆人看，則有材質科分之不同；于一人看，則有時候次第之不一。

戴曾伯《講義》云：「著書滿家，發言成霆，談于僚友者，難以質于臧獲；號于鄉閭者，難以合于閨門。古人沿其一而可通其四，今人一不成而四有餘喪。」以視近之俗

學、僞學，不更可憫痛乎！

子曰聖人吾不得而見之矣章

亡而爲有一流人儼然自附于聖人而不疑，君子、善人皆非所屑居也。後世講學者動以聖人自處，且以生知第一等事教人，蓋聖人早憂之矣。

子釣而不綱章

仁者，天地之心。若無聖人之道主張其間，天地之仁亦行不去，故曰與天地參。揆文教，奮武衛，弧矢之利，皆仁也。放蛇蟲，飼虎豹，不仁之甚者。釣弋固仁術也，綱與射宿則太過而爲不仁，故聖人無是耳。

子曰蓋有不知而作之者章

是夫子示人以學知之法，不但辟闢妄作一流，并謝卻生知一位。

識字中具有分寸，不是强記也。

子曰仁遠乎哉章

此節爲放而不求、反以爲遠者言，當下指點他轉來反求耳。不是求仁無工夫，未説到工夫處也。

通節大旨爲遠字辨論，只在反求，當下指示，不論前後際，不論工夫，不論火候到不到，查滓净不净。

若謂此心纔提即在此，只説得心，未可言仁也。上蔡以知覺訓仁，病亦坐此。後來學術毫釐之差，皆始於此。仁者，心之德，心只是虛靈不昧，故能藏仁，非虛靈不昧即仁也。惟其虛靈不昧，爲最活之物，故有人心、道心之分。仁者，道心也，欲仁即道心之動處，故曰欲仁，仁至。

此欲字是虛字，只訓要字耳。人每混入理欲欲字，不特理謬，直文不通矣。

陳司敗問昭公知禮乎章

黨字只指議論扶同狗私而言。

子與人歌而善章

此章須從聖人全體想像其妙。古人謂《鄉黨》一篇正是聖人樣子，亦是此意。只此一細事，而聖人成己成物德性問學之美，有不可勝求者。會得此意，即在歌中已見全體大用。

子曰文莫吾猶人也章

文即言也。

文、行相須，原無偏廢之理。夫子正只患奪志耳。

文，原只是講所以躬行之理。只爲學文，人便將來但作説話説了。程子所以譏其玩物喪志也爲如此。若子以四教，卻是文作第一件。弟子行有餘力則以學文，朱子謂「不學文，則所失不止于固陋而已」，又何嘗不重文也？近世學者恐文章之士易走作，遂至以學文爲禁，而所取率皆鄙瑣不尷不尬之物；即有一二拘謹之士，下梢亦無展拓。只爲此章書看得不融貫，將文、行打作兩橛，便生出多少病痛耳。

後儒易惑於異學，也只爲他説來頗似聖言，大略如聖人説文行緩急，他便道文字支離，知行合一，亦似重行之義。不知他輕文，便欲不立語言文字，非聖人輕文本意。他重行，只要行他所見，非聖人所重之行也。看聖人躬行下急著箇君子，便有箇篤信好學聖賢準則在，他卻説效先覺之所爲，亦是專求

諸外，直敢道求之吾心而非，雖言之出于孔子，不敢信以爲是。然則其所重之行，決與聖賢異矣。故離君子而説躬行，行字便没著落。以此知聖人之言，字字切實，不可易也。

後來異端立説，亦似輕文重行，然所行實非君子之道。朱子謂他只要踐履他的説耳。

躬行君子四字，囫圇不拆，固不可講做君子躬行，亦不是躬行之君子。蓋君子二字是指君子之道，非美其人而予之名也。

君子二字，是言所行之則，作實理看，非稱美之號也。故謝氏謂：「猶言君子道者三，我無能焉。」朱子謂：「與『君子之道四，丘未能一焉』之意同。」當作躬行君子之道講。

子曰若聖與仁章

夫子雖不居聖仁之名，然觀其所言，正已得聖仁之寔。此是公西華意中語。若謂夫子自己維度辭其名而居其寔，則是聖人假謙虛，打誑語矣。

或謂：爲、誨不宜根定聖、仁。不知阿誰不通學究，敢如此亂道！注中明白説：「爲之謂爲聖人之道，誨人亦謂以此教人。」總是正學不明，皆務爲圓通而惡切實，故其弊至此。

弟子不能，正指不厭倦而言。若爲、誨，則大家日用分内。孔門弟子舍此更有何事，如何不能耶？

不厭倦正是夫子之聖、仁處，公西所以説不能學。

子疾病子路請禱章

「丘之禱久矣」，即此見禱之有理，即此見禱之無益，即此見聖人之敬天、持身，且明

不失。其辭氣之間，如春水方至，百川灌河，絶澗枯渠無不充溢。古人云「學者最要識得聖賢氣象」，試從理會來。

子曰奢則不孫章

儉字尚從禮中出來，儉非即固也。儉則固耳，其間有漸積，有流弊。如晏子一狐裘三十年，可謂之儉。然君子作法於儉，其失則固，故禮不可不慎也。今有家累巨萬，而慢薄行乎骨肉，苛刻及乎里閭，作法于鄙，無所不至矣，那得援此三字以自文乎？

子曰君子坦蕩蕩章

注中循理二字，是坦蕩蕩真本領，即所謂本天者也。若只向心上尋坦蕩蕩氣象，到得晉人説老、莊止矣。

坦蕩蕩三字直下，言坦然無適而不寬廣也，故坦字只在蕩蕩二字上看。有以平、寬相對，則坦與蕩蕩分兩義矣，下長戚戚又作何解？故知坦字當與長字相照會也。

有謂：以坦蕩蕩者而當長戚戚者，君子必敗，小人必勝。先生曰：君子神明通達，變化不居，而其體自平曠。今曰君子必敗，不敵小人，則是以坦蕩蕩爲大呆子也。豈其然乎！

子温而厲章

下半句只完上一字，不是兩件德美。

厲與不猛與安，正是形容温、威、恭圓相。而字是併合語，非轉换語。

四書講義卷之十一

論語八

泰伯篇

子曰泰伯其可謂至德也已矣章

論文王至德，便譏武王非聖人；論泰伯至德，便要周旋太王不曾翦商；連此章注語，亦老大不以爲然。此正後儒滿肚皮後世私心，不可與論聖人也。三代以前原無謀取天下之事，無論聖人如太王、武王，即當時庸衆諸侯，曾有謀取天下不成而事敗伏誅者乎？固不必以此疑太王也。翦商二字是就周家功德、人材與太王作爲規模而言。三代聖人皆以天命、人心爲重，有天下爲輕；行一不義，殺一不辜而得天下，皆所不爲，太王、武王同也。得百里之地皆足以朝諸侯、有天下，泰伯之所同，而泰伯不爲此，泰伯之所以爲至德也。故太王翦商，武王伐紂，與後世取天下心腸天懸地隔。豎儒先看得翦商，伐紂，與後世取天下無異。故朱子與陳同甫論漢、唐之君，不可以接三代，寧可千年架漏，正爲此也。若謂太王遷岐在小乙之世，高宗復興者六十年，不可謂衰，此皆後世取天下議論也。殷之衰也，始于雍己，而興于太戊；至仲丁、外壬復衰，而再興于祖乙；至南庚復衰，而三興于盤庚；小辛復衰，而四興于武丁；至祖庚、祖甲一衰不可復

矣。此商家興衰始末也。然則太王遷岐之時，商已四衰矣，武丁雖賢，僅足以支六十年。周家積功累仁，其興勃焉。天命、人心之際，聖如太王有不知之者乎？且古之興衰，論德不論勢，德盛而歸之者多，則爲興；德失而歸之者少，則爲衰。文王三分有二，原是紂之天下，未嘗割據而有也。然則太王德盛而人歸，其爲翦商何疑。善乎朱子之言曰：「泰伯之心即夷、齊之心，太王之心即武王之心，古今之通義也。」天地之常經也。太王之心即武王之心，古今之通義也。聖人未嘗説一邊，不是須見得二者並行而不相悖乃善。此義非特今之庸儒不知，其誤實始于元儒金仁山，仁山又得之王魯齋，魯齋求其説而不得，則曰：「朱子用古注，未及改也。」及《語録》與注脗合，則仁山又曰：「《語録》出門人所記，恐不足以證《集注》。」嗚呼！朱子之學之失傳，豈待今日哉！仁山金氏曰：「按《詩》太王實始翦商，不過謂周家翦商之業自太王始基之耳。且太王遷岐，在小乙之世，至丁巳而高宗之殷道中興者六十年，歷祖庚、祖乙、祖甲二十八祀而生文王，其時商未衰也。太王亦安得有翦商之志哉？況太王前日猶能奔國于狄人侵豳之時，而今日乃欲取天下于商家未亂之日，太王之心決不若此其悖也。」

君臣之義原爲天下而有，太王爲天下而翦商，武王爲天下而伐紂，泰伯爲天下而讓位，王季爲天下而受命，其義一也。故《詩》曰：「帝作邦作對，自泰伯、王季。維此王季，因心則友。則友其兄，則篤其慶，載錫之光。受禄無喪，奄有四方。」作邦作對而曰自泰伯，則泰伯之宜有天下可知。稱王季則曰友兄、錫光、受禄，言承泰伯之意能篤周之慶而受天命，以彰其知人之明，爲讓德之光，則翦商亦泰伯所遺也。泰伯自不欲爲，且見王季之足以有爲，故三讓以自全耳。朱子謂：「太王欲立賢子聖孫，爲其道足以濟天下，非

有愛憎利欲之私也。故泰伯去之不爲狷，王季受之不爲貪。」又云：「論其志則文王固高于武王，而泰伯所處又高于文王。論其事則泰伯、王季、文、武皆處聖人之不得已，而泰伯尤表裹無憾。」又云：「二者須見得道並行而不相悖乃善。」合此數條觀之，足以見《集注》之無疑。金仁山不明此義，自以其人欲之心胸妄疑古聖人之大義，與後世取天下並論，不知此中正相反。太王翦商，子孫以此頌其祖而不爲嫌，豈數百年中聖君、賢相、名卿、學士無一人知修飾訂正之，而待今日爲之斡旋洗刷乎！蓋事出天理，本無可諱避也。若莽、操之篡奪，必以功德禪讓自文。今欲爲太王去翦商之名，是以莽、操見識看太王也。乃反議《集注》未改，此以庸夫之腹度聖人耳，豈足與讀《集注》哉！

有謂：遷岐時，文王未生。曰：此是金仁山說。要之，未有文，看太王、王季氣局，也定翦商矣。

伯夷叩馬，武王伐商，俱是聖人天理極至中事。太王原非陰謀，只是辭不得；泰伯原非謂商不可翦，只是自不欲承當。兩者本自合轍，說壞一邊固非，周旋兩邊亦非也。孟子謂伯夷、伊尹、孔子得百里之地而君之，皆能朝諸侯，有天下。如俗儒言，則凡聖人得百里而君，即非朝廷之福，即非至德，不則孟子之言誖矣。王魯齋、金仁山皆不識此理。

泰伯于古今之通義，天地之常經，寔見得並行而不相悖。但這邊事自有人承當，自己斟酌卻須如是乃安，而行之又極盡其善，所以爲至德。若泰伯原只見得一邊道理，又何須云以天下讓耶？

三讓則讓之誠，以天下則讓之大，而又

隱晦其迹，非有爲名之累，所以爲至。逃父、文身本非正理，必須行權乃爲得中，故曰「處君臣父子之變」。此變字言禮之變，非變故之變也。

聖人之德之至，皆是從變處看出。蓋人之處變，每易有不盡分處，而能變而不失其權，此聖人之所以爲至德也。太王之翦商，固古今之通義，而泰伯之不從，又天地之常經，所謂即夷、齊叩馬之心，而難處有甚焉者。時解只道得泰伯曲意彌縫，僅存注中泯其迹三字，不見此義，則其與許、務、瀎、札相去幾何？

父子、君臣，其義一也，惟泰伯不能兩全，所以爲難。

無得而稱，不是民之不能稱泰伯，亦不是泰伯不使民稱，只是其行甚高，所謂知我其天也。其迹又泯，所謂蕩蕩無名也。民雖欲舉一端以頌之，不可得耳。

泰伯在武丁時即早知天命去留，此其所以無得而稱，而德極其至也。

子曰恭而無禮則勞章

此言四者皆德行之美，而無禮以節之則有是弊耳。非言由禮而生恭、慎、勇、直也。且恭字義猶近之，下三句又如何例説得去？

有謂：有禮則簡，故不勞。先生曰：禮自有繁者，繁亦不勞，勞非繁難之謂。恭而有禮，亦非簡之謂，大禮必簡，言禮之大者多簡耳，非禮主于簡也。

曾子有疾孟敬子問之章

三者修身之要，爲爲政之本。動、正、出正有工夫，斯遠、斯近，乃得其所止耳。未動、正、出之前，有居敬涵養；臨動、正、出之

際，有慎獨省察。此修身之本于誠正也。

斯字合下便須如此，所以可貴。其根本全在存養精熟，乃能得此。

朱子曰：「斯字來得甚緊。斯遠暴慢猶云便遠暴慢。」又云：「道之所以可貴，惟是動容貌，自然便會遠暴慢；正顔色，自然便會近於信；出辭氣，自然便會遠鄙倍。所以貴乎道者，此也。」蓋所以能一動、正、出而自然便會者，皆操存省察，無造次顛沛之違所致也。曾子舉箇現成樣子，謂君子必須如此。所貴二字即勉敬子以此三者操存省察。

斯矣二字，正見可貴。須知有半部《大學》格、致、誠、正、修平日用力工夫在。

辭氣之氣，即指言語之聲音神韻。若云辭本于氣，此氣字則養氣之氣，有大小本末之不同，況此兩字並聯，亦不得橫生出側重氣字之説。

曾子曰以能問於不能章

純乎無我，聖人也。尚有人我一間在，顔子也。

以能問于不能二句，就學問上説。有若無二句，就器量上説。

顔子之不校渾然，無非天理。晉人情恕理遣，總是私心。唐人唾面自乾，一發世情狡獪矣。

曾子曰可以託六尺之孤章

兩可以，在平時看。

君百里易，寄百里之命，則上下左右事事有所嫌疑。周、召尚有不相信處，可見難。

自萬曆以前，宰輔以相傾軋爲一局。萬曆末年以後，以調停、私傳衣鉢、護持爲一

局。至啓、禎間，則兼此二惡爲一局。總以奪人爲巧，而己亦易奪。然其所奪者，不過祿位耳，何大節之有！

曾子曰士不可以不弘毅章

弘毅，所以爲仁也，而弘毅之體，即仁也。不仁不能爲弘毅也。

弘毅原從仁出，不弘毅正是仁虧欠處。四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙在吾分內，仁也。宇宙不是兩件事，故弘毅二字一滚説，拆開不得。第二句而字，是側串，非平對也。

秀才先不識仁字，枉讀四書。識得仁字，則士者，仁之具也；弘毅，仁之用也；任，仁之事也；道，仁之運也。七穿八洞，何處不見此理。

子曰興於詩章

此三於字，與志道章於字相似，而實不同。彼於字是著力字，粘上一字讀；此於字是指點字，粘下一字讀。蓋彼在工夫言，此在功效言，但將興、立、成三字逗斷，思之便見。

古者教人，從小便以歌詩、習禮樂爲事，直至老死不輟。故能使人志意得廣，筋骸强固，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。此是甚氣象，甚功用！其爲興、立、成，皆不知其然而然，此其所以妙也。

詩、禮、樂是古者教人躬行日習之事，非如後世士失其教，無其事，而但從書本記誦也。看程子「古成材易，今成材難」一段，可見三代以後人材之卑在此，三代之終不可復亦在此。如徒以經而已，則今日《詩》、《禮》、

《樂》之經何嘗不存乎？故此章説經學、經教便錯。

有問：胡雲峰云：「無程子之説，後世不知成材之難。無真氏之説，真以人材爲難矣。《詩》、《禮》、《樂》皆非吾心外物也。」其説如何？曰：程子之説，見處極高，功用極大。三代以上，聖人之道也。西山之説，是就三代不可復，以下設箇無聊方便法門耳。然充其義，則必至無《詩》、《禮》、《樂》，亦得矣。不知能得《詩》、《禮》、《樂》之本，即無《詩》、《禮》、《樂》，亦能興、立、成，此必大賢以上幾之，豈可概之中人以下哉！三代聖人教人，必内外交養，本末全備。其爲道也，自聖人至中人以下皆不可廢。故其時人材及治平氣象，與後世人材氣象天懸地隔。此有《詩》、《禮》、《樂》之興、立、成，與無《詩》、《禮》、《樂》而强爲興、立、成，原自迥乎不同也。繇程子之言，使後有王者，必將講求三代教人之法，庶幾聖人之道得行。若雲峰之言，則吾心自有《詩》、《禮》、《樂》，不必外求，使王者何以陶鑄人材，興起教化哉！要其弊不出異端、俗學二種。凡以此章爲經學者，俗學之見也，彼看《詩》、《禮》、《樂》固自輕淺；以爲心學者，異端之見也，彼亦看得《詩》、《禮》、《樂》輕淺。然俗學之輕淺，猶不敢畔道，若異端之輕淺，則敢于無忌憚矣！蓋《詩》、《禮》、《樂》本天，興、立、成本心，必心本于天乃能成材合道。若謂吾心自有興、立、成，吾心自有《詩》、《禮》、《樂》，即以心爲天矣。西山真氏曰：「自周衰，禮樂崩壞。然禮書猶有存者，制度文爲尚可考尋，樂書則盡缺不存。後之爲禮者既不合先王之制，而樂尤甚焉。今世所用，大抵鄭、衛之音雜以夷狄之聲而已，適足以蕩人心，壞風俗，何能有補乎！然禮樂之制雖亡，而禮樂之理則在，故《樂記》謂『制禮以治身，致

樂以治心』。外貌斯須不莊、不敬，而慢易之心入之矣。中心斯須不和、不樂，而鄙詐之心入之矣。莊敬者，禮之本也。和樂者，樂之本也。學者誠能以莊敬治其身，和樂養其心，則于禮樂之本得之矣。亦足以立身而成德也。三百篇之《詩》，雖云難曉，今諸老先生發明其義，了然可知。如能反復涵泳，真可以感發興起，則所謂『興於《詩》』亦未嘗不存也。」雲峰胡氏曰：「無程子之説，後世不知所以成材之難，無真氏之説，後世遂真以成材爲難矣。况《詩》自性情中流出，非吾心外物。天高地下，合同而化，天地間自然之禮樂。禮是敬，樂是和，亦非吾心外物也。」

子曰民可使由之章

民者對士大夫以上而言。但將民字位分畫清，則可不可之故瞭然矣。先王教民，只重行；教士大夫以上，卻重知。同在庠序學校中，而由者爲民，能知者即士大夫以上。民之分量只得如此，其中稍有聰明者，先王即舉而用之矣。

可使不可使，有只在民資質上説者，有只在聖王設教上説者。然惟民之資質如此，故聖王之設教亦然。偏靠一邊不得。

由與知有兩事；兩之字，原只一理。

兩之字只是一理，知即是由中所以然之故。若看做兩件，便是有所隱謾也。

使由處，聖人正用全副精神，所知之理已盡在其中。固非別有欺瞞，亦非斷然不許明白也。

可字訓能字。此是民自天生如此，非聖人有意于其間。纔有意，便是使；纔使知，便害事。强不知以爲知，究竟無知者，正是不能使知也。

子曰好勇疾貧章

好勇、疾貧，兩者有其一，皆足以造亂。缺其一，不足以速亂。

勇與貧非亂也，好之、疾之乃亂耳。然勇自生好，貧自生疾，則仍是兩者爲之。季代之失天下，多乃如之人爲之也。嗚呼！是誰之咎與？

《史記》一書，好勇疾貧之書也。其流爲蘇氏父子，降至羅貫中《演義》而極。近代亂原，皆出于此。學者不可以不辨。

子曰如有周公之才之美章

此章大意，甚言驕吝之不可耳，不關才事。若謂有才者不可驕吝，豈無才者不妨驕吝乎！蓋緣天下驕吝之病，大約生于小有才者，故夫子以才立説，云即使才美，即使才美如周公，若一驕吝，則其本已壞，其才直餘事，何足觀哉！况乎才未必美，美未必如周公，何以驕吝爲也。

金正希云：「驕吝非由才，乃其所以無才，故雖如周公不足觀也。聖人豈以一二行掩天下之真才哉！」又云：「驕吝者，無周公之全才，而竊周公之餘才，以自美者也。全才不驕不吝，餘才自驕自吝，餘才曷足觀也哉！」先生曰：聖人本義是極言驕吝之不可耳，未嘗主才説，正爲天下人重視才而輕驕吝，故儘其極至于周公尚不足觀，則才之輕于驕吝可知矣。正希意中只見得才之用大，而驕吝之害小，卻正與聖義相背。即謂不驕吝乃成其才美，此亦是言後申明之説，非本節語也。如云全才自不驕吝，則周公之美豈餘才哉！聖人此言亦欠商量矣。要之，禪學以作用爲性，如婆羅提所言八出現者，徧該法界，故舉其體爲無善無惡，則其用但有知覺運動。陸子静得之，專重精神魄力，故其教極護短才字。凡爲其學者，説内則至于至無，説外則但有極粗之作用耳。惟其于體

中打去善字，則用處善從何生？不得已爲世法周旋，善字終成假合。故重才而輕驕吝，正爲驕吝之不可，亦是事理兩障上知解也。王伯安謂蘇、張是聖人之資，窺見良知妙用，李卓吾稱曹操、馮道爲聖賢、活佛，皆是此旨。

驕吝生于才，無才則何驕吝之有？韓子所云「傲雖凶德，必有恃而後行」，謝上蔡所謂「去箇矜字不得者也」。然世間驕吝之人儘有，不必有才者。但當責其驕吝，不當醜其無才。假令有才而即可以寬假驕吝之罪，則于周公之才之美當何如耶？

子曰三年學章

不至，非必不得穀也，無暇分心及此耳。不易得，非必無其人也，此世界中難得耳。

科舉種子不好，朱子已歎之矣。或云：古人學慮志穀，今人以學求穀。予謂直是無學耳。時文非學也，今且連時文都弄做不尷尬東西，那得有學耶！

子曰篤信好學章

首二句平分四件，錯綜互看，更相爲用。

逢太平盛世，誰不彈冠思奮者？此不足當則見二字也。則字之前極重難，本領有毫釐不足，見不得。見字之際極輕快，本領向來蓄積無疑，到此更不消推敲打點，若有毫釐未足，也則不得。

子曰不在其位章

不在、不謀合下理當如此，而利害在其中。啓、禎間以山人而橫議疆埸，處士而遥持朝政，門户互相掎滅，而敗亡隨之。出位之謀，其禍烈如此。

子曰學如不及章

兩語相生，兩意相足，下句只就上句中鞭緊一步耳。惟其精勤，是生恐懼；惟其恐懼，愈加精勤。一時如此，終身如此，非有前後際也。講章妄分未得、已得，真痴人惡夢矣！

兩句總言學當如是耳。玩注中既字、又字，則上句指進取之猛，下句又加儆策持守之嚴，微分次第，無内外之殊也。注恐人作兩節工夫看，故下其心字耳。如不及亦就其心説，猶恐失固是心即有不失之功在。講章分上句屬功，下句屬心，已落支離，又有變而盡歸之心，尤爲混帳。

子曰巍巍乎舜禹之有天下也章

古來帝王，皆不以天下動心，非獨舜、禹也。以匹夫而有天下，自舜、禹始，卻無幾微沾帶，此所以爲舜、禹耳。

有天下而不與，非輕天下之謂也。程子云：「今人于醉後或更加矜持者，是亦爲酒所動也。」當知此義。

心有與處，纔有不與處。舜、禹須不是一齊放下，毫無罣礙也。看透不與真源，則憂勤胼胝，無非不與之意。

古之天子爲天下憂勤，有勞苦而無佚樂，許、務之流畏憂苦而辭天下，是即與之心也。舜、禹有天下，極其憂勤勞苦，而仍是不與，此其所以巍巍也。

所謂與者，以有天下爲樂。此後世帝王之私心，無一不然者也。人要説得高，并將事功都入不與中，不知聖人惟其爲天下憂勤，所以不與。

不與，不是輕視天下也。漢武聞不死之

術，曰：「嗟乎！吾視棄妻子如敝屣耳。」此亦算有天下不與否？固無論戰争吞併，純是私意。看巢、務薄四海，畸人胸中正多一層沾滯耳。

只見得妙明圓浄，本體如如不動，便是超出三界，此和尚之不與，與聖人毫無干涉。和尚反面，止與庸妄貪癡沉溺者争較，聖凡不知，此正與庸妄同胎共命處。聖人反面，卻正與英雄、畸士及和尚等見識争較是非耳。蓋聖人之不與，天也，道也，故其不與皆敬畏。異此而言不與，皆心也。止是心不與，卻是無忌憚，其不與正看得天下極重。

子曰大哉堯之爲君也章

德有存主者，有潛布者。

德字兼内外説，如所過者化、所存者神是也。粗者説被暨，細者只説心原，扶一邊倒一邊矣。

則字是準則，非法則意。

無能名，不是相忘不言。

無能名，若説做淡忘冥漠，便墮黄老家言，是無名，非無能名也。

上節言其德，故曰民無能名。下節指其勳業，正謂可得而名者此耳。仍要牽合無名則天，不分德業，一派混話，皆講章不通之説。

德不可名，可見者此爾，是功業文章，乃民能名者也。仍歸一無名，是老生常談。

舜有臣五人而天下治章

古語才難是泛言。如末世無人物，衰朝無遇合，此通行議論。聖人所歎，卻從舜、武多才，際會極盛時，尚且不易得。如此難字意又進一層。

聖人心胸大，所歎在古今運會衰隆、世道升降，純是天理上事。後人所見，卻止得後世英雄豪傑失路，不得志，心事淋漓悲壯，只成自己功利，皆意氣之私。看得聖人一生栖栖，亦止是這箇念頭發爲感慨，卻是絶不相比附處。

先列舜、武兩案，後斷周才之盛幾于唐、虞，盡矣。忽稱周之至德，若不相蒙，若有不言之隱，後世遂有疑武王非聖人者。不知有二服事，雖文王之事，而亦武王之心；弔民伐罪，雖武王之事，而亦文王之道。時有不得不然者耳。故不曰文王之德而曰周之德，此周字兼武王對唐、虞而言，言不獨周之才可以繼唐、虞，周之德亦未始遜于唐、虞也。

武王順天應人，不得已而爲之，聖人之德也。文王可爲而不爲，聖人之至德也。武王牧野以前亦同文之至德，後乃迫于時耳。不曰文而曰周，未嘗除武王也。

不曰文之德而曰周之德，原從武王得天下，追論至未有天下時，以見周才皆受命于德，此所以足繼唐、虞。非謂武專用才取天下，而文以至德不用才也。武王之九人，多用于文王時，武王十三年亦以服事殷，只是大業以文王始盛而服事之，德亦以文王爲至耳。

或曰三分以下自爲一章。而集注仍舊，蓋一并合説，正足以見文、武皆聖德，而服事之德爲至德，兩義並行不悖。

有謂：湯有慚德，仲虺作誥以釋之。乃知革命之事，其君不能無愧于心，而其臣不然也。先生曰：虺與湯皆爲天理至道，欲明其義，正恐後世如公等誤看，故慚之、釋之，非後世謀篡之私惡也。

有謂：周臣久欲代商，文王弗許耳。先

生曰：管仲、狐偃霸詐之才，尚知勸其君以尊王，況周之十亂皆文王所簡鍊陶鑄，而武王、周公繼用之，以道德相輔，豈可以後世功名之士佐逆造亂之所爲，揣測三代賢臣耶？此朱子所以極辨史學之害，以其中在心術也。

子曰禹吾無間然矣章

禹與堯、舜之聖同，堯、舜較大禹較精嚴，其分際正在此耳。無間只是事事恰好。注所謂各適其宜，正見其心法之密，動容周旋中禮，非盛德之至者，不能纖微都到也。

禹只是箇禹，不曾爲有簡處修籬補漏，其無間亦不在此零星件繫也。聖人極意形容其心法之密，到此盡處都見全身耳。

人主渾純闕失其大者，尚推勘不得，何暇及間。求至于間，則全體已無可議。只在細微盡頭處，或猶有毫髮之憾乎？而其無間如是，乃見其至。

間字是吹毛求疵意。

間是搜求罅隙之謂，故曰吾無間然，不是禹無間然也。

無間然者，言一無可議也。與連得間矣之間同，正在事端上說，不指心也。心之有間，無間如何見得？惟其事端之顯易細微處無一可議，則其全體大用之精密可知。歸本心原，是推進一層語，只好在末句中說，非首句開端意也。

間然，若說向心體上，則是疑禹非聖人而可也。但是事爲之末，四面八方比較將來，有絲毫不鬪筍縫處，雖無傷于聖人全體，然已得間矣。如此看方是求聖人之間然。

首末二句文法雖一，意卻不同。首句從全體大段說，末句從三段推勘極致而深歎之，非複衍也。

四書講義卷之十二

論語九

子罕篇

子罕言章

罕言與不語、無言不同。不語、無言有箇教旨在，罕言只是記者旁觀，見得此數者夫子言之甚少，便類記之。不是夫子有箇教旨與人猜也。故三件類記，而不倫同一罕，而所以罕之故正自不同。若欲求合一之說，則穿鑿傅會，害道不小矣。

陳卧子云：「遺事功而論心性，此儒者之流也。其弊也，使人多僞，故罕言仁。」又云：「言仁極于宋氏之講學。」先生曰：如此，則《論語》中與弟子辨仁者皆非耶？其病只陰服老、釋功利之談，顯畔程、朱精微之教，直以秀才出身，不得已從事文字云云耳。要其薄儒者不足爲也深矣。

達巷黨人曰大哉孔子章

謂門弟子數語，若云以此微諷黨人，無此深隱之孔子。若謂左其詞，無此滑稽之孔子。若謂黨人之説將爲學者流弊，無此含糊弄機鋒之孔子。況黨人又不覿面，果有害理處，自可明白與門弟子論説，聖人何所避忌而不言，反留此不尷尬話頭貽誤後學哉！故終當以聞人譽己，承之以謙之爲的當不

易也。

陸稼書云：「此章解者有五病：首節美其學之博而惜其不成一藝之名，一美一惜，總在大字内，惜無成名不是惜夫子之不能成名，乃是惜人之不能名夫子。總是贊辭，故注總謂之譽，與『蕩蕩，民無能名』一例。但彼之無名説得深微，此只就博學上看出，説得粗淺耳。《蒙引》、《存疑》以大哉、博學爲美，無所成名爲惜，則惜在大外，而與注中譽字不合矣。此蓋本圈外尹氏注及《大全》新安陳氏，而非圈内正意。此病一也。既將無所成名看在大字外，遂有謂黨人欲夫子有所執以成名，下節是夫子冷語以破成名二字，言道本無可執，名則必須執，一有所執便落于技藝之末，與圈内承之以謙意相去萬里矣。不知夫子不居博而居執，猶不居聖、仁而居爲、誨也，絶無破名之意，亦絶無道無可執之意。蓋黨人原未嘗欲夫子之執，安得謂夫子反言以見道無可執？黨人原未嘗欲夫子成一藝之名，安得謂夫子反言以破名？此二病也。注中『聞人譽己，承之以謙』，此是正意；若學原不貴博，此是旁意。道無不在，故可博，亦可執，不可以一善名，亦不必不以一善名。此又是旁人就黨人、夫子之言看出，而黨人、夫子並未嘗有此意。人每將此等議論，夾入正意。此三病也。此章之謙與他處微不同，蓋博學、無名本極粗淺，與太宰章之多能一例。但聖人謙讓之衷，不但聖仁天縱有不敢居，即博學多能亦不敢遽當。故後章則托之少賤，此章則欲自商所執，若不能爲博，僅能爲執者然，乃謙而又謙之辭。泛言謙抑，與他處無分别。此四病也。博學二字緊對技藝説，認作學問、學道之學者固謬，近則多以知能貼之，此雖本《大全》，然知

能亦須緊貼技藝，若離卻技藝，空説知能，則與他處學字亦無分別。此五病也。」先生曰：看書甚確。但第一病可不泥。看第二節注云「欲使我何所執以成名乎」，則惜其不以一藝成名，固無礙其爲譽也，但不是惜夫子之不能成名耳。

子曰麻冕禮也章

禮者，天理之節文。聖人于禮渾然天理，惟求一是而已，固無是古非今之成見，亦無因時隨俗之曲説也。今人講首節意，注重下節。若聖人不得已于流俗中强擇其輕可者，爲引誘興起之説，以禮柴柵人，如此則禮之可否，皆憑聖人私斷。此莊周屈折摘僻之譏，與叔孫雜就希世之作，同出于詭玩不恭。而不知禮之本乎天理，非聖人所得而輕重也。

禮者，天也，故克己復禮爲仁。《中庸》以等殺屬知天，非聖人所得而造作取舍也。但禮時爲大，雖先王未有，可以義起，惟其時。故聖人有因革損益，惟時必取之義，故因革損益仍歸一定之理，乃所謂權也。權者，一定之至精，人不能定，而惟聖人能定之，聖人本天也。釋老之學本心，視天下無一定之理，惟我心所造，故看得禮亦是聖人憑心撰出，可以意爲輕重耳。麻冕，何以爲禮？前聖人亦從人情酌得其義當然，至今時爲純，聖人又看得有儉之義可從，則當從之。若謂近情不戾俗，與聖人予奪中見作用，皆以私心看聖人，非本天之道也。

子絶四章

聖人難形容，記者尋出反托之法，如畫雪者染空地，畫月者渲旁天，皆是無中生有，

不但聖人不知有四件，并不曾有絶四件事也。四件是極粗名目，如何形容得聖人？形容全在無字，無字中精粗等次亦多必推到極盡處，方是孔子之無。

有謂：苟有所存，皆有所滯，無善惡之殊。先生曰：祖陸九淵善亦能害心之説，即陽明無善無惡心之體宗旨。此聖學之賊也。四者是私累，是心病，故聖人所毋。豈道理執著，不落色相之謂哉！

太宰問於子貢曰夫子聖者與章

太宰看得多能太高，便道即此是聖。子貢將聖字另提起説。

古來聖人中只周公、孔子直是别。周公之多材多藝，孔子之多能，皆衆聖人所無。雖不以此損衆人之聖，然周、孔分外不可及實如此。知此方見子貢知聖已到至處。

孔子不特多能異乎群聖，看天縱二字，則聖處已自不同。孟子所謂集大成、生民未有，可見即所謂多能。若是尋常伎藝，聖字中孰不統攝。惟周、孔之藝能，皆足經緯天地，利用萬物，故多能又與聖字分説也。

朱子謂：「聖人不直謂太宰不足以知我，只説太宰也知我，待人恁地温厚。」由此觀之，首句正是辭子貢而居太宰之多能，繼則并多能不欲居，而委之少賤，卒乃又爲學者指出不必多之故，以絶流弊。曲折甚多。時説首句竟謂「知我多能之故乎」，則全節神理盡失。或又看煞末句，將多能劈頭説壞，則上半曲折神理亦盡失矣。

不得辭多能，并不敢當多能之譽，故又加鄙事二字；又推之少賤，以見多能之不足云，皆極謙之辭。

子曰吾有知乎哉章

說無知，便見其求知；說告人無不盡，便見其求知無不盡。聖人成己成物，仁智並到。無知二句固非玄妙說法，亦非謬執謙退也。

有知即是生知、上知之謂。人以夫子誨人無所不知而稱之，故夫子遜謝以爲無知，只告之不敢不盡耳，非謂毫無所知也。即辭生知而居敏求，辭聖仁而居爲誨之意。

此節要通主誨人說。蓋謙言己無知識，正對人而爲言，不是自責自勵語氣。注中「但其告人」一轉，專重「雖至愚不敢不盡」意，不重從己轉到人也。

以知爲事理障，無知方是虛空粉碎，本來無物，鄙夫之空空，正是機鋒相契，覓心不得已安心，竟兩端之竭。即四路把截，前後際斷，以此解書，不但援正入邪，于理不通，即夫子自贊其淨名圓妙，亦于文不通矣。

萬曆間講無知竟入禪障。謂無知正是無上宗旨。而鄙夫之空空，正是本來面目。其爲道害不辨易明。震川先生實講謙言無知，而謂：「本原之未了悟，深微之未融化，聖人無知乃天下真知。」卻早已墮落禪家坑塹而不知，此秀才不知禪，而自以爲闢禪之通病也。先生晚年與人書尋《五燈會元》云：「近來偏嗜內典，古人年至多如此，莫怪也。」可知其于儒者之學，亦止作文章用耳。自古文人無當于道，大略如是。正不知後死者誰能一洗此弊也。

顔淵喟然歎曰仰之彌高章

通章總只贊夫子之道。夫子之教，即其道也。末節顔子之學，正以見其道之不可幾

及，非顔子自序入道功候也。然顔子入道功候源流已盡于此。

此章是顔子自敘入道始末，與夫子志學章同例。顔子平生用功得力處，俱在此中勘驗。第二節是其下手實地。第三節是其功候實證。欲罷二句中，煞有工夫。有所立卓只是實事。故程子謂「孟子難學，學顔子有準的」，正指此也。後來錯看顔子，做陸象山、王陽明一流懸空解悟，皆爲此章書理不明耳。

第一節只贊歎聖人之道之高妙不測，次節言聖人之教親切可循，末節自言其用功得力幾微難至，益見聖道之難，以見喟然神理，意甚分明。不知後來何故差去，或前後都落恍惚空界，或又分爲前迷而後悟，似高而實謬。

大概向來講此章者，重在喟歎機神，而輕教學實際，要形容聖道高妙與顔子悟境超微，不得更詳功力，此一謬也。近來亦有知下兩節當實講，而又疑首節之近于虚，自己融會不攏，反誣顔子誤用工夫，强分迷、悟，此又一謬也。前謬出于禪宗，後謬出于講説，雖有異學、俗學之别，其不知聖道爲害則一也。

或謂：喟然固屬悟境，然悟乃在卓爾時，非仰、鑽時也。仰、鑽方是從前迷境耳，何得遽謂之深悟耶？且仰、鑽、瞻、忽只是比體，乃追悔從前求道無方，非從贊道。以仰、鑽、瞻、忽無定者爲道耶？則後之卓爾有定者非道矣。以卓爾有定者爲道耶？則向之仰、鑽、瞻、忽無定者非道矣。雖注原有「深知道之無窮無方而歎之」數語，然曰「深知而歎之」，正指喟然悟時，非謂仰、鑽時便深知之也。至無窮無方乃爲高、堅、前、後下

四字之注脚，非爲仰、鑽、瞻、忽上四字之注脚。四語原重上四字，不重下四字，重追悔求道無方上，不重贊道上。其曰不可及、不可入、不可爲象，即求道無方之意也。而末始繳之曰此顔子深知道之無窮無方而歎之，則第謂于喟歎悟時追悔前非，而略帶贊道之意，注意自宜善融。若偏泥贊道，非獨睽本旨，且將使人視道一爲杳邈之物，將文禮卑邇，實功輕卻，等諸敲門棄磚。而好畸者，并欲從末由真境，仍等高、堅、前、後之無據，相率而入玄、禪一路矣。此不可不辨也。大抵此節書義，解者多入玄、禪，其弊皆由看深之過。試平心將通章首尾相照，就顔子迷時説，比喻淺處説，便覺明實。書固有淺看而反深者，此類是也。仰、鑽、瞻、忽，空求諸心，博、約求諸實功，是已。葛屺瞻遂謂仰、鑽、瞻、忽是參提，實功博、約是資助權法。初用參提不得，轉用資助引入。究竟資助用不得，仍用參提欲罷不能，乃頂仰、鑽、瞻、忽，非頂博、約。王龍谿謂：「仰、鑽、瞻、忽是猶欲爲之也，欲從末由方知道本無窮盡，無方體，乃真實之見，非未達一間之謂。」是則末由仍即高、堅、前、後之説。引釋解儒，皆首節贊道之説啓之。嗚呼！復所、卓吾怪僻亂常，爲程、朱罪人，毋怪陽明、龍谿理學名儒也。而其言猶不無過高、偏無之弊。屺瞻講學又矯古説而過焉。作俑流瘴，功不揜罪。此外之嘵嘵置喙者，益無暇縷辨。予懼家程户朱之後，必有厭故常而歆之者也，故預爲摘出，以明正學。先生曰：此論似是而非，亦有意闢禪悟而欲卑之無高論以避之，此見道不的也。首節只歎聖道之高妙，次節言聖教之有序，第三節自言其功候所至，節次甚分明。看次節注云「夫子道雖高

妙」，則首節之但贊聖道可知，原重在高、堅、前、後，不重仰、鑽、瞻、忽上。程、朱之言具在，從無以首節爲顏子追悔從前迷境之說。看注中不可及、不可入、不可爲象、無窮盡、無方體數語，都只指聖道，未嘗言顏子用力之誤。如所謂仰、鑽、瞻、忽空求諸心，即是俗説杜撰，顏子平生未嘗有此一段公案也。只緣禪悟者流，將高、堅、前、後與「如有所立卓爾」混做箇話頭，援儒入釋，致此紛紛。不知高、堅、前、後只譬喻箇中庸不可能意，此一節是統體説聖人之道如此，第三節纔是顏子自言繇夫子之教做工夫，到此方覺所謂高、堅、前、後者，自已見得確定親切。朱子謂「不是離高、堅、前、後之外別有所謂卓爾」。故以卓爾、末由爲仍即高、堅、前、後者，固落邪禪；即謂卓爾是悟境，而高、堅、前、後是迷境，亦正是禪家機法。顏子之學，前後有親疎淺深，無迷悟也。至龍谿所謂真實之見，屺瞻所分參提、資助，彼皆看得高、堅、前、後與卓爾別有一物事，正是禪悟的傳，不但高、堅、前、後、卓爾不是聖賢之道，即所謂博、約、竭才工夫一齊認錯。如或問陸子静亦講踐履，朱子曰：「他只要踐履他之説耳。」明此義，則首節即不贊聖道，亦無解于禪悟之誤。陽明、龍谿、卓吾、復所一宗相承，其誤正在本領耳。如存疑淺説，講論亦遵傳注，及末路爲學，則又投拜姚江。凡從講章訓詁出身者，其見道原不的，其視聖道也，但見其卑淺，則一折而終歸於異端者，亦勢所必然也。

首節看煞在顏子身上，謂其誤下工夫，重在仰、鑽、瞻、忽。其説之離注杜撰不足論已，即空贊道體本然，亦爲未的。要之，首節贊歎，原是贊歎夫子，在夫子身上看來其道

之高妙如此，令人做來做去，只是做不到。卻賴夫子之教人有序，依他做去，精進不已，纔覺得所見夫子之道親切有得於己。如此看來，則前後血脈自貫。今于首節先離卻夫子，單説道體，其意欲留夫子作次節轉折，此空虚恍惚之説與顏子迷悟之説紛紛惑亂所由生也。

問：首節即贊夫子，與次節如何分？曰：首節説夫子之道，次節説夫子之教，有何難分？然則首節中有顏子做工夫在否？曰：無顏子，則所謂仰、鑽、瞻、忽又誰喻耶？説箇道，便指夫子；説箇夫子之道無窮盡方體，便有顏子做工夫在內。只是此節止重説夫子之道。然則首節中顏子工夫自已別用耶？則必有不是處，如所謂迷誤亦未必無之。若即是博文、約禮耶？如何以前不能見道？曰：顏子若不曾見夫子，如何自見得高、堅、前、後？若既見夫子，則聖門教人只有博文、約禮兩事，諸弟子皆從事于此，不是爲顏子迷誤特立此法也。若謂別做工夫，豈夫子於顏子故隱其教，待其迷誤而後授之乎？抑顏子初不從夫子之教，及迷誤而後從之乎？此皆不可通也。蓋博約之教，徹始徹終，其中次第淺深，正自無窮。如子貢所云文章、性、道之可聞不可聞，曾子之真積力久而語一貫，可知有多少功候在。乃所謂善誘也，顏子初時從夫子之教，見得夫子之道難及如此，夫子卻只用此兩事逐步引掖上去，故曰循循善誘。要使顏子不死，達卻一間，也不離博約，故是徹始徹終事。顏子向來原不曾做錯工夫，只是所見有疎密淺深耳。故不但下兩節是實得，即首節亦是實得。

首節只是贊夫子，不講自己迷悟。夫子

自夫子，顔子自顔子。便到了欲從末由處，顔子自進詣，夫子之高、堅、前、後不曾移動也。

或謂：首節即説做道不可，幾無所用力，恐與末節無分。予謂原不須分。此節只贊聖人之道，統前後而言。須知顔子至此興歎，原先有末節而下此節。但此節自言其難處，卻在聖人身上説；末節説聖道終不可及處，卻在自己身上説。則無分而有分矣。

高、堅、前、後與卓爾原無兩事，只是功夫到卓爾纔得親切耳。説做仍舊惝恍，固落狐窟；而强分兩樣者，又説得首節是顔子走錯路頭，黑風吹入羅刹鬼國相似。不知顔子從來不曾做差工夫。看注云「此顔淵深知夫子之道無窮盡無方體而歎之」，則首節是贊詞，非悔詞也。

次節只説夫子之教，下節纔是顔子學之所至，然卻是立在下節地界，追感到此節，故夫子之教都在自己學之得力處體出。

首句人字，人都混下我字。首句是説聖人教人大概，下兩句纔是顔子自家體貼得如此，方見文、禮工夫，聖人一向教人之事，不是因顔子而立此法也。

聖人教人，只有此博、約二事，不止爲顔子而設。即顔子身上也一向如此，不是因顔子錯了路頭，方設此補救法門也。顔子以身體之從得力後追思，覺得爲我而設，兩我字十分親切，正是他用功真實處。

聖人成物之智即其成己之仁，故其教不倦之仁，又都是他學不厭之智。此一節中便見聖人仁智體用一原之妙。如俗説夫子見顔子走錯路頭，設此方便法門，又看得博文約禮，還不是向上一著，只當箇話頭作用。一派魔禪，總不曾向聖人心坎中體會出

來也。

不曰以文博我、以禮約我，可知我先有箇該博該約底緣故節候在。而以文、禮博之、約之，正見循循善誘之妙。此我字在博、約字下之義也。

博我、約我是顏子身體聖教而言。看我字下又著箇以字，可見文、禮明指夫子教人之事。人輒云文、禮本我自有，并云有我不必更有文、禮，其語愈高而愈謬。若謂文、禮雖夫子之教，其實不曾有加于我之外，此又別一話頭，非顏子此節語意也。

以文、以禮纔見博、約有實據，不是機權照用。故程子謂「孟子才高難學，學者須是學顏子有準的」。自後人論之，定謂顏子高如孟子，較難學耳。爲甚反如此道？只爲此等處，顏子卻做得精密，説得平實，乃所謂準的也。

或謂：博、約在悟後合一，在當時則尚是兩項，當先分後合，不可作一串説。不知博文約禮，聖門教人只此兩事。若論其理，未悟時未嘗不一；若論其事，雖悟後亦到底有兩件在。蓋博文是分處，約禮便是合一。若謂悟後并博、約化之，是于合一之上更求合一，即異端所云無無法亦無，非聖學也。

卓爾下語勢自有一頓，下二句方有神理。蓋工夫到此又是一層境界，程子所謂「直是峻絶，大段著力不得」，「到此地位，功夫尤難」。又在卓爾上轉出不頓住，則此意不分明，下二句亦無收煞，看注中「所見益親」下著「而又」字作轉語自見。

末由，正有進境。

子貢曰有美玉於斯章

通章在玉上説，正意在言外。子貢意中

雖疑夫子韞匵，口中原平說藏、沽兩端，即偏重沽一邊講者非也。求字固有病，然其意只在沽不沽以探聖人行藏，未嘗獨重在求，欲夫子枉道以求仕也。故初讀其問語時，亦不覺其非，及讀至夫子待賈語，始覺求字之淺耳。

理則當沽，而意不求沽，待字正救正求字之非。

惟其當沽，所以必待賈耳。

待字正對子貢求字。然聖人語氣渾然，不必指破，而求字之病自見。

聖人之玉之美，較尋常美玉難識；便識得，無至德以契之，大力量以用之，如齊景、魯季桓、楚子西，雖識猶不識也。

自古聖賢無不欲沽，而終不得賈者，孔、孟、程、朱其玉更美，則賈更高，非衰世之所能沽也。然聖人未嘗有歉于玉，只能盡待賈之道，雖不沽，猶沽耳。待，不是守株傲物。孔、孟皇皇汲汲，而未嘗枉道苟合，是之謂待。若後儒屢聘而出，碌碌無所建白，又以官小辭歸，退而高譚異端之道，此爲邀求，非待賈也。緣他本是碔砆，閶門諺謂燒料玉簪價還透，反賣不得耳。

果是美玉，未有不當沽者。果是沽美玉，未有不待賈者。世必無不待賈而沽之美玉，而千古媒衒之子用此藉口，不知惟其待賈玉是以美，一求之後，豈復有玉乎！今日與人商量，不必問沽不沽，求不求，只要問是美玉不是美玉耳。

友人北游，見別云：夙昔箴規謂莫以珠彈鵲。今自顧不成珠，且試一彈耳。余謂：莫道不是珠，且恐不得鵲。是珠不是珠，但向彈不彈辨取耳。既彈之後，豈復有珠哉！有志之士不可不猛省也。

子曰吾自衛反魯章

樂兼聲音、文物言，《雅》、《頌》者，樂之文也。故此章重樂不重《詩》上說。樂正者，舉其全。《雅》、《頌》得所，就樂正中舉其大者言耳。樂之不正，雖不止文義，然文義之失爲大。如三家歌《雍》，他止欲僭其聲容儀物之備美。夫子提出天子、諸侯二句文義來，三家自然用《雍》徹不得。此非《雅》、《頌》得所即樂正之驗乎？故兩句是一綱一目，分兩件講不得。

《詩》與樂相聯切，故說箇樂正，便說箇《雅》、《頌》得所，兩件一時同停當，不是以樂訂《雅》、《頌》，亦非以《雅》、《頌》得所而後樂正也。

有謂：孔子之先，《雅》、《頌》未嘗亂也，樂亂耳。季札觀樂于魯，聞《雅》、《頌》而歎，距孔子自衛反魯六十餘載耳，豈有遽亂之理！孔子反魯之後，只是樂正，而《雅》、《頌》自得所耳。故有正樂之功，而無刪《詩》之事，刪《詩》者漢儒之說也。先生曰：《詩》與樂有同用，有各用，原是兩件。聖人修《詩》、《書》、《禮》、《樂》，亦是各事。謂《雅》、《頌》得所而後樂正，固非；謂樂正而《雅》、《頌》自得所，亦非。其病總看得《詩》、樂分界不清楚，要混而爲一，以逞其立說之高耳。樂正，《雅》、《頌》各得其所，正字與各得其所義相對，語氣分明，不是正樂然後《雅》、《頌》得所也。若以季札觀樂證《雅》、《頌》之未嘗亂，則其時舞象箾、南籥、大武、韶濩、大夏、韶箾各代之樂具在，六十餘載中，又有何人突起而淆亂之，而重煩孔子釐正耶？然則不但疑無刪《詩》之事，將并疑無正樂之功矣。漢儒之言固多不足信，然後人没柰何，

也只得憑其言而推考之，以其猶近于古，必有所本。若并廢此，而杜撰夢揣，其淆亂更無底止矣。然則朱子何以不信《詩序》，曰：「傳聞可因也，附會假託不可不辨也；記載相合可信也，穿鑿牽合，考之經傳皆無據而難通，不可不辨也。」《詩序》本衛敬仲雜撰而托之先賢，核其說與《詩》多不合，故當正其妄耳。朱子立說，必本先儒，即辨《序》亦以《後漢·儒林傳》爲據，未嘗臆度懸斷也。

看從樂正說來，固不但爲《詩》失序也。止舉《雅》、《頌》，正爲與樂相關，其用最大者言耳。注中「殘闕失次」亦兼《詩》、《樂》言。聖人正《詩》、《樂》，有義有數。講章執殺音節篇章，是有數而無義，非聖人正之之志與功用矣。

有謂：上古因詩而有樂，後世因樂而有詩。先生曰：此是源流通變，然工鼓匏吹與謳謡同發于自然，未必因詩而有樂。

子曰出則事公卿章

「出則事公卿，入則事父兄」，玩兩則字，有無處非當盡之道意。

子在川上曰逝者如斯夫章

夫子之旨在不舍，不在逝者。著眼在逝者，非不靈曠警悚，然止是佛老見處。

謂言川不言道，是執相也。謂言道不言川，是觸礙也。謂以川而言道，是離二也。謂川、道都不著，是幻遁也。其弊總不解川流與道爲體四字耳。

明道謂：「自漢以來，儒者不識此章義，純亦不已，天德也，其要只在慎獨。」伊川曰：「言道之體如此，這裏須自見得。」張思叔曰：「此便是無窮。」伊川曰：「固是，然怎

生一箇無窮便了得他？」又謂：「先儒以静爲見天地之心，非也。下面一畫便是動。」合此數條思之，便見此章之旨。

此章人必不肯及道字，皆袁黄、葛寅亮諸邪妄講章害之，後遂奉爲不刊之典，如知之者章亦禁道字，譬如爲山章禁學字，子使漆雕章禁此理之類。其説不過竊取禪家不犯正位及觸背十成之例。不知禪家要打脱事理、語言、文字之迹，故有此法。聖道正於事理、語言、文字見精微，初無此法也。自不知聖道而剽襲異説以爲高，徒見其鄙倍而已矣！有正之者謂説水與天運、物生、心體皆道也，充其説皆可以立教，然莫如道字渾全，猶鶻突在。又有謂如斯斯字即水也，聖人分明謂道體不息若斯水也，則已成兩件。蓋聖人所指，只説川流，川流便是道，但道之一端耳。若天運、物生，則程子又就水旁推看；而心體，則又就道在人身上推看，不可與水與道混説也。若謂道體若水，則水在道外矣。若謂言水不必言道，則水非道也。能將程子與道爲體四字反覆參究而得其妙，則諸説之障盡破矣。

明明言道，卻云不可鑿破，此即一句合頭，萬劫驢橛也。明明就川言道，卻云不可著川，此即莫將境示人也。此等説數盛行，書理漆闇矣。正朱子所謂「如猜啞謎，又不可説破，自有箇黑腰子者」。愚竊謂陽明之傳，至龍溪而發露殆盡，至李贄則又加猖矣，一點無忌憚心傳，呵佛罵祖，靡所不至。究其學，則一黑腰子之學也。隆、萬以後，學士大夫無人理會正道，只從此處討生活。下梢學究秀才，越没巴鼻，弄成不尷尬東西，更不像模樣。朱子云：「不是説秀才做文字不好，此事大有關係在。」其言千古不爽也。嗚

呼！是誰之過與？

子曰譬如爲山章

開口便著譬如二字，則爲學之義已在言先。

子曰苗而不秀者有矣夫章

苗而不秀，秀而不實，在人以爲必無此理，惟老農知之。纔知其有，便自不得不愈加奮勵。

子曰三軍可奪帥也章

匹夫苟守其志，不可得而奪。甚矣！志不可不立也。

子曰衣敝縕袍章

終身誦之，不是自喜自誇，是以此爲至，守而勿遷。四字從他意思中形容出來。

子曰歲寒章

爲松栢者與知松栢者，各有本分事。若松栢意中有一點悲憤怨尤，便是木槿、蒲柳心腸，決非松栢矣。松栢自不求知，世上不知松栢，誤多少大事，然於松栢無加損也。松栢本不易知，不易知乃成其爲松栢。

有匹夫匹婦之後凋，有離物絕俗之後凋，有畸節獨行之後凋，有賢智忠孝之後凋，有聖神之後凋。只一箇後凋中，品位正自不同。見識到得一種，纔做得一種出。

陳龍川云：「如木出於嵌喦嶔崎間，奇蹇艱澁，人力又從而掩蓋磨滅之，欲透復縮。」讀之令人悲，然故是豪士負氣耳。赤梢鯉魚終被甕虀浸殺，聖賢正於此處自修神龍飛潛本事，不徒作嘮噪一餉也。

子曰智者不惑章

體用無二理。釋氏明心見性，而不可以治國平天下。人謂用處不同，不知其體原非也。功利作用家以漢、唐亦幾治平，曹操、馮道亦足以濟時，謂所少者體耳。不知其用處原非也。故果真知、仁、勇，自然不惑、懼、憂；必到不惑、懼、憂，此方成其爲知、仁、勇。

子曰可與共學章

可與共學，只是起脚處路頭要端正。江西頓悟，永康事功，眉山權術，未嘗不援據六經，依傍孔、孟。君子必辭而闢之，以學非其學，故共不可共也。今人于是非邪正略不求辨，安得志氣之起，識見之真？既無志氣識見，而隨人附和，輒相與講道論文，標榜聲氣，其爲學已非矣，安可與共，安望其適道、立、權乎！

權字是學問盡頭處，到大而化聖而不可知也。只是權之妙無窮，遮上面再無去處。自立以上皆可學而至。故可與權之妙，雖未始不可學，然到此有非人力之能爲者。一間未達，幾非在我。聖人亦只虛懸此一層地位，以待人之自至，故以未可與終焉。

權是秤鎚，輕重在物，分量在星數，其進退以取平者，權也。變事須權，常事亦須權，然則非義精、仁熟，未易見得、做得，故曰未可耳。漢儒不識權，遂以反經合道爲權，然則權術、權詐皆得謂之權矣。害道殊甚。

權即是止至善之意。學者必須到此，乃爲至處。然學力未至而妄及此，必成差誤耳。如漢儒所云，則學者便亦可不必到權，與守經者各成一是矣。孔子説箇未可與權，

是必須到權乃得，與經正是一條路上事，但有至、有未至也。

漢儒謂反經合道爲權，説成經自經、權自權，竟兩件相對，而有權變、權術之説，則竟離乎經矣。故程子辨之。而程子權只是經一語，又太高，渾無分別，恐學者鶻突去，故朱子又詳論之。蓋權寔不離乎經，而精微曲折則有非經之所能盡，必見理精熟乃能權衡輕重，而悉合于義，是所謂權也。故曰經爲已定之權，權是未定之經，故權與經須看得是二，又實是一，乃得。

或以可權在無私意。亦看得粗淺了。無私亦未能權，須於義理精微至盡，乃見得、行得耳。

腐儒所執愈堅，遇些小事便亂者多矣。也只是窮理上欠耳。

唐棣之華章

人心神明不測，其用止一思耳。思中境界，古今開闢不盡，卻正是理之境界開闢不盡也。言思便是言理，豈索照而離燈乎？論者必以理爲腐而粘住思人説，此正拘腐之至，猶之三百篇無淫詩之論，總不明一理字，便處處拘腐不通耳。

夫子借《詩》言而反之，就思人教思理。離脱詩人固非，膠定思人亦非也。或云：宋儒必曰思理，與説《詩》之旨不合。又云：宋人抹卻情字。此亦爲郝敬《詩》解所惑也。惟宋人能知情字，敬等固未之知耳。夫子一言蔽三百，曰思無邪，蘇氏謂爲《詩》者未必知此，夫子斷章云爾。夫《駉》詩義在思馬，説《詩》豈必泥思馬乎？是求廓而反窒矣！

思與情不同。情無窮則泆，思無窮

乃精。

有謂：《詩》三百篇，聖人未嘗不責其一言之無當，而鄭、衛之不廢，何歟？先儒固以爲秦火之後，漢人取而足之也。先生曰：此説本之陽明，以己之淺識反疑古人，輕于立説。如此則秦以後無書可信矣！按《王制》「天子巡狩，太師陳詩以觀民風，市納賈以觀好惡，志淫好辟」，此見先王採詩，未嘗存貞而去淫也。孟子謂「王迹息而詩亡」，正指此制之廢。「《詩》亡然後《春秋》作」，《春秋》與《詩》甚麽相干？正謂善惡是非之不可揜，不相假處，即天子之事。三代之直道而行，《詩》與《春秋》一耳。若孔子删《詩》但存貞而去淫，則其作《春秋》亦當揚善而隱惡矣。姜氏如齊野會，尤本國之醜，何爲炳然書之策耶？不特《詩》與《春秋》然也。陽明以《易》爲包犧氏之史，與五經事同道同。然則《易》尤非記實事之比，儘可削惡事以杜奸，何爲老婦士夫之可醜，見金夫不有躬之無行，皆曲著其象耶？其意總欲叛攻朱子之《詩傳》，而不顧其自悖于聖人六經之旨，惑亂後學，深可痛也！

四書講義卷之十三

論語十

鄉黨篇

第一節

鄉黨、宗廟朝廷兩者分記，是聖人之中禮；兩者類記，又是聖人之不測。合兩節看，乃見聖人全體。

第二節

在朝言朝，聖人必無閒言語私講究也。時解只作相對酬談，失其義矣。

侃侃、誾誾，此中正有不同在。若從利害起見，即屬權詐，所不必言；再進而講究儀注，亦是容悅者流；更進而動循禮義，賢矣。或敬而欠和，易而少介，或不能免于擇蹈之迹，亦非動容周旋中禮之侃侃、誾誾也。

踧踖、與與，皆敬也。若是敬外又別有與與之容，便是知和而和矣。與與從踧踖中看出，此即是聖人從容中道處。張子三十年學一恭而安不成，程子謂「可知有多少病痛在」。又云「學者最要識得聖人氣象」，氣象之所以難識，正謂是耳。

第五節

上如揖，下如授兩句一併讀，以形容手、容之平耳。是記者度量高卑之數，非夫子有時而上，有時而下也。

第六節

裼裘之制，謂聖人畢竟異人，此三者有甚奇？謂聖人猶人耳，則服此三者皆聖人乎？三者不是聖人制造起，卻不是聖人隨俗任運，絕無意於其間。由是觀之，大而君臣父子，小而日用細微，道理充牣世間，一經聖人提出，便爲法於天下，可傳於後世者何也？所謂天也，性也，理也，聖人純乎天與性與理而已矣。若信心，自是千奇百怪，何所不可。

在物爲理，處物爲義，聖人因物付物，裁成輔相。道理總在物上，非窮理盡性不能。異學必舍物而求之心，卻是自私而用智矣。

第七節

齊，必有明衣，必有寢衣。必有二字見聖人誠意精思。

第八節

不說不厭粗，妙矣，卻又不說厭粗；不說要精要細，而云不厭精、不厭細，正是記者妙于形容聖人處。喫飯著衣，聖人亦如常人耳。一著推求，便爲人欲，厭精厭細總與厭粗念頭無別。愚者不知味，貪夫講究，畸人矯俗，皆反中庸也。此正聖人、常人分界處。

饐餲之不食，即食不厭精之意也。

調劑烹飪之宜，妙有至義，卻被狗口腹人不知埋沒多少道理耳。向使聖人爲之，亦

復精絶，豈杜簣、易牙所能髣髴毫末者耶？

第十二節

人、馬輕重，人人知之，特異者，廄焚而不問馬耳。

不字下得直截，若换作未字，則是常情如此。惟用不字，乃顯得聖人意思出來，此記者之善記也。

第十四節

即友饋一節，見聖人知天一本之道。若但以饋看，則車馬極重，祭肉極微，而聖人于拜有專敬。從朋友之親起義，則朋友一倫雖在親親之外，而引而近之，一本之理則同。于此用敬極重，則下面等殺纔有可盡，而不至于倒施。此等殺起處，所謂本天者也。下面饋之厚薄與敬之輕重，亦各有宜。然不止車馬一種，車馬舉其極重者言耳。

第十五節

「有盛饌，必變色而作。迅雷風烈必變」，須知聖人之變與常人不同，方見《鄉黨》一卷璪璪碎碎，分明畫出聖人樣子。

第十六節

升車之容，在《曲禮》則凡人當如是，在《鄉黨》則聖人自然如是。道理則一，本分不同。

第十七節

有云：聖人一龍一蠖，終其身不遇禍災者，時爲之也。故變文以况之曰「色斯舉矣，翔而後集」。先生曰：聖人固無非時，若以此况聖之時，卻看得時字小樣。

有云：聖人繫《易》而首潛龍，爲夫不潛者之不足以藏身也。先生曰：潛止就初九言耳，六爻無非時，無非聖人藏身處。

周、秦之際，殺機橫發，開後世權詐傾嶮學術。其時高手就上面推出一種順運先機，不消犯手成火燄生蓮、水面滚毬作用。《陰符》、《素書》，子房得之以興漢，文、景因之爲清浄之治。後世以爲至道，迥異殘殺。不知由申、韓、管、商而溯歸黄老，本是一家眷屬，但有淺深高下之别耳，于聖人修身治天下大道毫無干涉。此朱子所謂「千五百年間不無小康，而二帝、三王、周、孔之道未嘗一日得行于天地之間，漢、唐賢君不曾有分毫氣力扶助得他」者也。

四書講義卷之十四

論語十一

先進篇

子曰先進於禮樂章

上節述人言，下節自斷，故講上節未可便下斷論。然看注云「文質得宜，今反謂之質朴；文過其質，今反謂之彬彬」，則上節中未嘗不分是非。蓋先、後二句原屬夫子指陳，野人、君子四字乃時人之言耳。下節從先進則不從後進可知。若聖人立言，必要句句道盡，則聖人亦良苦矣。論者輒謂上節不贊先進，不貶後進，下節不補不從後進爲妙。欲周旋時人，反與孔子作頭抵，不亦異乎？朱子云：「東晉之末，其文一切含糊，是非都没理會。秀才文字如此最可憂。」其病止是鶻突不通，而其流至於悖理非聖，皆此種議論成之也。

前輩、後輩，止說今昔耳，故曰於禮樂。若謂禮樂分先、後進，則是禮樂之先進、後進矣。

夫子從先進，從其文質得中耳。若主反質，便是老、莊家言，非聖人意也。

文質得宜，正指周初禮樂；先、後進，只在周朝盛衰論。聖人從先進，正從文、武、周公之禮樂也。後來都將三代以前看先進，因有反質之說，誤矣。聖人論禮樂，一向只主

從周，實歎其美善，遵王猶次義也。

風俗日敝，劫灰發於人心，奢淫、勢利、儇巧、浮薄皆殺機也。縉紳富室不知儉德爲避，轉相效慕，爭倡優、市井之豪，蔑禮義廉耻之説，憂將安底耶？向見龍江文雅社約，歎我生之初，世變已亟，不謂今之日甚。嘗欲與同志講行於鄉里間而未之能也，可爲太息。

子曰回也非助我者也章

顏子所見已到至處，默識心通，非經説義解也。然卻只在無行不與處實地勘驗，見其不違、足發，如時雨化之妙。

子曰孝哉閔子騫章

父母昆弟稱在前，人信之在後，此自內及外必然之理。看父母昆弟之言，言字緊貼父母昆弟，非人能知其隱，而自有言也。但皆信之無異論耳。

俗傳閔子故事，不知其有無。其情事、語句俱鄙俚，必非春秋時記載，學者固不得據此以論閔子之孝。然此中卻足發人倫情理之變。世間後母之不慈固多，然極惡不可感化者亦無幾，只是爲子者未必能盡其道耳。嘗記温寶忠母夫人家訓一條云：「中年喪偶事小，正爲續娶費處。前邊兒女先將古來許多晚娘惡件填在胸坎，這邊新婦父母、保婢唆教自立馬頭出來，兩邊閒雜人占風望氣，弄去搬來；外邊無干人聽得一句兩句，只信歹不信好，真是清官判斷不開。然則如之何？只要做家主的立身端正，用心周到。」觀此一條責備爲人夫、爲人子者甚切，凡有晚妻、後母者，俱當三復於斯。

季路問事鬼神章

那一邊道理，就在這一邊。待他能事人、知生後問如何，卻已能事鬼、知死竟。

事鬼之道，即在事人之中，此聖人教學者用力只在日用平實處，而其道無所不達也。若泥定在事鬼中講出事人之理，以求其合一，則雖謂未能事鬼，焉能事人亦可矣。此似是而非也。

有謂：幽明之理，又所以爲死生之理。先生曰：此義不的，莫墮入天竺國去也。

有謂：聖人知命，無所不通，學者但當守其可爲、可知者。先生曰：聖人知命，也只在可爲可知處，莫作兩橛看。

魯人爲長府章

有德者必有言，言必有中，只是明於人情物理耳。當情合理，片言即解，固不在多言也。王荆公極負氣，見明道便不得不平心，正爲此也。今見有質重人終日寡言，發言或不能當理；又見或爲人理一小事，絮聒商量，終日不決。此只緣不明人情物理，無他。

夫子、閔子皆是魯國一介老生耳。然閔子議論，夫子贊歎，而長府之役終寢。莫道老生便無事權，坐自頽廢。古之人君重一嚬一笑，豈知老生嚬笑亦著實可重耶？善自珍惜。

子曰由之瑟章

因聲音而知其所得之未深，故警之，警其學也。因警而生不敬，不敬其學也。因不敬而發揚子路之造詣，始終爲學，非爲聲音也。若泥定聲音講，不免膠柱鼓瑟矣。

子貢問師與商也孰賢章

道貴得中，是此章骨子，過、不及三字纔有著落。顧麟士謂「首節中字不說破，方有下文」，已是掩耳偷鈴見識。時説并欲將才高意廣諸語亦不説破，又夢中話夢矣！子貢是合看比説，夫子只是平分説。師愈一轉，子貢未嘗不知中字，但謂過中與不及中者較，似過中者差勝。故愈字與賢字不同，夫子又云其失一般。子貢到底合此説，夫子到底平分説也。俗解不説破，含含糊糊，不知過、不及箇恁。

子貢謂師愈，只是無箇準的在，便扯長看。夫子謂過猶不及，只是有箇準的在，便兩折看。所争在此。

隨問隨答，但言二子皆失中，而道以中庸爲至意自見。即抑太過、引不及，尚未有此意，第可於言後推論及之。況并教子貢，又賓中之賓矣。

近世儒者深懲象山、陽明之禍，便不敢接引才高之人，而深取謹厚之士，以爲差不走作。然意思稍著偏陂，則所取者率多乖角猥瑣之病，此亦矯枉過正也。且世謂爲象山、陽明之學者，必多高明，亦非也。象山、陽明之學，無是非，易頽廢，往往便于庸人，又是過、不及參半耳。以聖人之中道律之，只有一不是，并不入過、不及帳算，又安得高明哉！

季氏富於周公章

有云：冉求之聚斂，是陽爲季用，而離季於民，使其勢稍殺，黨稍弱，而謀不得成，不是爲季傾魯也。先生曰：冉有政事之材，長于理財，爲季氏宰則竭其知能爲之謀富

足，以爲盡其職分，不道此却是聚斂附益也。聚斂附益，不特冉有無此四字在意中，即外人亦未必以此相稱，是記者因聖人之意而勘斷之。故上面先提季氏富於周公句，見若季氏不富，冉有所爲未到此重罪也。故冉有之罪，從不知大義、呆老實做官得來。若說他爲季氏傾魯，則失入，弒父與君亦不從也，可知必無此事。若說他陽爲季用，陰敗其謀，則更失出，看其解說伐顓臾、不救旅泰山，豈有圖季之心者？夫子向評之爲具臣，此不過具臣之爲而不自知其罪之重耳。至所謂陽爲用而陰圖之，是戰國奸詭傾險之術，聖道之罪人，孔門必無此作用。如蘇子瞻論賈誼當先交絳、灌而徐去之等論，皆心術不正，其根從《國策》來。

柴也愚章

四字好處、病處都有。聖人造就人材，于此亦可見，非徒作索瘢求纇語也。然數子終于此病，而曾子竟以魯得之，可見人不能無氣質之偏，顧其變化之何如耳。彼自聖人論定，且不足以限人，而何有于後世之標題月旦也。

陳臥子譏濂、雒門人，皆稱質性甚美，聞道甚正。豈孔門皆下材，而濂、雒之教過孔子，故無病耶？此臥子不屑觀濂、雒、關、閩之書，故云云耳。程子針砭諸門人之病，不一而足，未嘗盡以爲賢而以聞道許之也。《傳習録》謂其門人于中「爾胸中原是聖人」，于中不敢當，曰：「此爾自有之，如何要謙，謙亦不得。」于中乃笑受。不知此於孔門之教更何如者，而臥子又獨宗信之耶？蓋臥

子於陽明之書，亦未深究也。

子曰回也其庶乎章

有云：回之所以近道者，以其愚也。先生曰：並無此説，乃老、莊之見耳。

有云：天命回以愚，而回受之。先生曰：天命中安有愚之理！大智若愚，愚端之説也。

子張問善人之道章

聖賢之道，天下古今之所共由，一而已矣。善人之道，不過問善人之名義云何耳，非善人自有一道，與聖賢之道分大小也。説善人便是説善人之道，非善人者其姓名而别有其道也。老講章謂「須論善人之道，不是論善人」，最惑亂不通，不足從也。

不入室，即在不踐迹上見。

子張只問善人一種究竟，故夫子云云。不入室是終於不入，故曰善人。若謂不可限量，則不得僅名之善人矣。總是篤學，雖愚柔，不可限量；不志於學，雖奇才異質，皆可限量。善人不踐迹，便終無入室之理。如其改行嗜學，則必由踐迹而入室，此則凡人皆不可限量矣，何必善人乎！

將踐迹看做鄉愿一輩，固非。將不踐迹説做狂者一輩，亦自粗在。看注自不爲惡四字，善人行徑略見，非曾點、漆雕開已見大意之比也。所謂不踐迹，似所云不煩繩削而自合者，故注云不必，亦非脱落放曠鄙夷不屑之謂。

善人之不踐迹，與異端之去事理，邪説之惡格物、窮理不同。善人只是不守成法而自不爲惡，此生質之美也。若異端邪説，則以去迹爲教，以無善爲宗，不知其道之已入

於至惡，正與聖人之室、迹相悖，又何善之有哉！

子路問聞斯行諸章

人看得退字礙眼，每增出翻頭，以爲教學只有進，又曲爲斡旋，曰退正所以進，徒多支離。此進退只粘定退與兼人説。進者進其退，退者退其兼人，皆治病之藥，與進道之進不同。

昔程子見謝上蔡，謂「此秀才展拓得開」。大都人只坐展拓不開，則頭童齒豁仍守故步耳。夫子此節，是爲由、求各更展一步也。若謂損由之多以益求，增求之少以擬由，則是斷鶴脛續鳬脚，將使二子共成一樣不尷尬東西而後已耶？此聖人所以痛絶夫鄉愿也。

季子然問仲由冉求章

道只是一道，行道處有不同，即道之時中。《易傳》謂「有正而不中，無中而不正」，非二道也。若隨地爲變，則馮道、劉穆之皆可以爲合道乎？只爲後世錯看一權字，如曹操之篡弒，馮道之喪心從逆，李贄皆以爲活佛、聖人矣！

道字精微廣大，無所不舉。後世止向功用上看，未嘗不是道，卻全體本領不是，即功用亦不能到伊、周界分。

以字合窮達説。能以道者，即未當大任，亦所謂大臣。

有不可則止句，纔見以道事君之嚴正。纔説箇道，便有不可之理在，便有則止之義在矣。

不可則止，以道固不止此，然正在此處

見得分明。看孔、孟、程、朱事君皆如是，而天下以爲不必然者也。由、求具臣，正爲無此一句力量，如伐顓臾、旅泰山之對可見也。還賴與聞聖人之道，故弑逆不從，猶存斯意耳。

子路使子羔爲費宰章

「何必讀書，然後爲學」兩句，活處只在何必、然後四字，此是子路不著邊際語，無可攻擊處。他人一著死句，便罅漏百出，當被夫子一語駁翻，亦烏得爲佞乎？陸子靜、王伯安排詆讀書窮理爲務外，其說至今足以惑人，亦惟其佞也。

佞雖口給禦人，然其禦給得來處，亦自有一番奪理之辨，此陸子靜、王伯安之說亦足致人信從也。夫子不責子路之語非是，而直責其佞，誅心之法嚴矣。

理屈詞窮而禦人口給，其病又比看道理不明深一層，故夫子特斥其佞而不辨其說之非。二罪並發，從重論，非援輕例以曲出之也。

自家笠子不端正，輒敢道治國平天下，此石塘之所以見譏也。秀才自忖度所讀何書，讀書欲何爲，未讀時何等人，今讀後又是何等人，須不受此譏始得。纔苟且失脚，便是不曾讀書，如石塘越端正越不端正耳。莫概道子路說錯。

子路曾晳冉有公西華侍坐章

聖人引三子言志，以觀其設施底裏。「居則曰不我知也」，此句是揣發其情，不是譏其躁妄。下二句是激令其傾吐，不是笑其無具。諸賢皆不群之才，聖人遯世無悶，固未能至，下士奔競憤悻俗腸，斷不至此。聖

人所發固是通人境地，看低不得。

「點，爾何如」一節書最難看，不知不覺容易蹉過葱嶺去。其下者硬填天地、堯、舜大帽子話頭，只成學究講章，與書理何與？須知此理有本分自然處，有聖賢功用處，若只見一邊道理便蹉去。又須知同是此理，點有點見處，夫子有夫子見處，兩邊也拈一放一不得。

看曾點一番動止氣象，正是他胸中本領流露處。記者細細詳載，煞有深意。上半節緊與第四節「子路率爾而對」句相照，「夫子哂之」緊與「喟然歎曰」句相照，爲下面曾點問答張本。下面數節提出禮字，只是發明此理。此章記載便是《史記》敘事法，故朱子謂「記者多少仔細，不可作閒話説過」，程子謂「子路若達，便是這氣象」，皆此義也。

曾晳之狂，非晉人之狂也。晉人之狂，從老、莊來，故以粗疎脱略爲事，此無忌憚而反中庸者也。曾晳之狂，原從聖人源頭直下，但見太高而行不掩耳。看曾晳言動之際，何等細密。暮春者一段説話已涌喉舌間，卻趦趄退讓，從容和婉，不敢自是，又不爲曲隱，又不傲睨三子。只看此一句閒言語，有如許氣象，下面出而後，又細問三子，印證夫子取舍之旨，都見他精詳處。此豈老、莊門下所能乎！

有謂：點言是山川優游，士苴經世。先生曰：禪子看得心體精，世法粗，故將明心與度世打做兩截事。學禪人便將出仕與隱居亦分爲兩截，不知吾儒只作一事。耕莘之樂與納溝之憂不是兩心，故莫春游詠與堯、舜事業不是兩境。後人于聖學欠分明，便看得此章書只是度世上事，則曾點之清閒自在，反不如三子之慈悲普救矣。要之，看得

世法粗處，卻正是心體粗也。又曰：此正不是清恬自樂，故與憂世之心不是兩件。

有謂：君子建大功、立大業于天下者，亦不過隨寓而安耳。先生曰：只道得外面事，卻怕差了裏面。此語似大而實小樣，曾點所見不止是。

曾晳三問，總爲與點句印證箇真消息耳。夫子答之，亦在言外開示，三節總是一理一意。末二節若呆對哂由作轉疑論辨，失其意矣。

末兩節問意答意皆在言外，故最難體會。所謂在言外者，點自己印證，非推敲三子也。

末兩節問答之旨，對與點看，不對哂由看。夫子所許，皆實許其爲邦之才，第與點大意，三子總不達耳。非許求、赤之謙足爲國也。

四書講義卷之十五

論語十二

顏淵篇

顏淵問仁章

此章之要在克己復禮四字。己、禮之界，貴明；克、復之功，貴健。是指點顏子索性浄盡意。下節非字，正要察幾；勿字正要致決，無二義也。此見朱子總注之精。

克、復是指幾微一間處，索性與他浄盡，到顏子地頭方可用著此語。只第一句已了，下面反覆以決此一句。第二節指點隨處是，此句不是另生枝節也。

朱子謂：「發動時，固用克；未發時，須致其精明始得。」蓋未發之精明知居多，而發時之勇決行居多。顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行，此其所以不遠復也。紅爐點雪，雪消處是行，所以爲紅爐是如何。

克己便是復禮，程子説也。朱子恐學者過看直捷，生出即心即佛之病，故云「勝私欲而復於禮」，言克己又須復禮，更加精密矣。

程子謂：「克己則禮自復，重在克己。克得一分己，即復得一分禮。」其説本至精，第克己外，更無復禮工夫，語太直捷，便有病。故朱子補出克己又須復禮之義，謂天下原有雖克己而于禮尚有未復一種病痛，故必克己復禮爲仁，其禮始圓足無弊。要之，朱

子正補足程子之説，其大段原以克己爲事，未嘗翻案也。蓋自大賢以下，即不能無私欲之累，故必須從克己下手，到己私克勝而天則尚有未合，則須於復禮著力。然至此境者甚少，而其功亦至精，不似克己工夫艱重。無人不當由此道也。

朱子謂：「克己是精底工夫，到節文欠闕，便是粗者未盡。然克己只去私意，未能細密入他規矩，則復禮乃是精處。」愚按：此説最精，動容周旋中禮，盛德之至，到得粗處皆盡，方是工夫到至精處，非有兩義。

克己又要復禮，與克己便能復禮，語殊而理一。正爲天下自有克己而禮未能復者，必禮復而後爲克己之盡。譬之治亂，克己只是戡亂之功，雖寇賊略平，然瘡痍未起，禮樂未興，未可謂已治已安也。必至太平熙洽，然後兵革不試耳。

克、復，只是爲仁之功，到克、復盡頭，便是仁。

己與禮原自仁中分出，到得克、復了，只有一仁也。不是克、復外別見箇仁，只是到此時纔見得所克、復底便是。

禮方而仁圓，只是一物。

克己復禮，索性做箇盡。「一日克己復禮」，是果然到盡頭處。「天下歸仁焉」，到此自有神速實驗。都是顏子分上説話，所謂雷厲風行，紅爐點雪，乾道也。

天下歸仁，人每説入心性中，以爲必無一日乍克復，而天下即共許與其仁之事。不知夫子與顏子所言之一日，乃極至之一日，非偶試乍改之一日也。蓋顏子工夫已到至處，第尚有渣滓未浄，天理未純一之間。故夫子令其索性把這些子了當去，其所云克己是極微之己，復禮亦極精之禮，與初學克復

功候迥别，故先儒謂之乾道。今將庸妄暴棄之人看，以爲一日克復即天下歸仁，自然信此説不及，反以注爲非矣。

或疑一日克復，如何天下便許其仁，此其所以信不及也。曰：此等處總皆未盡古先之説，而遽伸己論，只坐一箇心粗耳。先須知此章對顏子説，顏子三月不違工夫，到此已是大段了當，其所謂己與非禮，亦止是些子未盡處。夫子教他索性打埽箇盡，「一日克己復禮」是指盡頭説，不是下手也。故程子曰：「克己復禮則事事皆仁。」朱子曰：「惟其事事皆仁，故天下歸仁。」又曰：「天下以仁稱之，非是一日便能如此。只是有此理，人稱不稱固非我之所急，但言其效必至如此。」又問：一日之間，如何得事事皆仁？曰：一日克復了，雖無一事，亦不害其爲事事皆仁；雖不見一人，亦不害其爲天下歸仁。合此數條觀之，可知一日克復原不是猝乍到得底事，故朱子於注又補「日日克之，不以爲難」五句，此方是學者克復下手也。今以滿腔子人欲心腸，思量偶然克、復，便要見天下歸仁景象，萬古必無之理。思量不通，則反以傳注爲非，吾見其終於不通而已。

最粗者，以歸爲歸往之歸；其自以爲細者，不出龜山「在吾度内，藍田八荒吾闥」之意。中間一條正説，偏不解信從。至今講師邪説，猶以同歸一體，相忘于大化之中爲言。取古人已棄之芻狗而文繡之以爲神，不知其粗又有甚焉也。聖人教人，字字著實，從無此虛空影響之言，如仲弓之無怨，樊遲之不可棄，子張之不侮得衆等語，都説外邊應處工夫，到這裏方是盡，如何此句獨要説向内邊去？

人總看得仁字精，天下粗，克、復玄微，

天下淺近，兩者通不去，于是將天下納入仁中，遂有八荒吾闥之説。是欲講得天下精微，而不知仁與克、復先謬矣！

無非内也合外内之道也。彼將歸仁説入内，正坐不知外之即内耳。

或云：歸字，朱子訓作與字，蓋有己間隔，便不能歸天下爲一己。既克己復禮，則盡天下俱是此禮，故與字作與祭與字看。此説如何？曰：寧可説朱子注得不合，尚可兩存，以求定論。朱子以與訓歸，説本程子稱其仁一句，與字是許與之與，若作與祭與字解，仍攙入朱子所闢在吾度内之説去。不但誣本文，并誣朱子矣。今人講經學、理學，大約用此狡獪。如《晚年定論》、《程門微旨》等書，皆牽鑿先儒，以傅會其邪説，謂程、朱亦爾。其惑亂更不可窮詰矣！

有將己字與天下對看，云有己斯無禮，斯無天下。仁者以天下爲己任，故克、復而天下歸仁。先生曰：爲此説者，自以爲得仁字，不道此己字卻誤訓。克己復禮原未嘗爲天下起見，而去物我諸相也。以此爲仁，止是佛法慈悲廣大耳，與聖門所言仁毫没交涉。

天下歸仁與仲弓之邦家無怨，大段各別。一邊是逐漸滲潤，一邊是頃刻注滿。

己生於視、聽、言、動，克其非禮者，斯復矣。禮生於仁，視、聽、言、動皆禮，斯無不仁矣。

顔子工夫，原只在克己上著力，所謂索性克去者也。

到顔子地位，尚有甚非禮處。故朱子謂：「如邪色淫聲之非禮，卻易。視遠惟明，聽德惟聰，纔不遠便不明，非德便不聽。但有些子不循道理處，便是非禮，此卻難。」由

是言之，顏子所克之己較精細，故説箇非禮，便與己字不同。朱子云：「克己便能復禮。」又云：「克己而不復禮，則墮于空寂、跛倚、倨傲，未必盡是私意，亦有性坦率者。」伊川謂：「雖無邪心，苟不合正理，乃妄也，亦須克去是也。」愚謂：己、禮二者，如陰陽消長，此進即彼退，克、復原非兩層。但學者爲功，自有分限，在人欲勝者，其身尚立陰界，則以克爲主，克一分即復一分。在天理勝者，其身已在陽界，則以復爲主，復之盡即克之盡也。後人輕看復禮，即不能知性知天，流入于本心之學。故惟朱子之言爲萬世無弊也。

不曰視聽言動必於禮，而曰非禮勿視聽言動，方見精微，於天理人欲界限不爽毫髮。陽明謂視聽言動處便是，只緣怕説非禮二字，便錯入禪去。

四勿字用力全在未發之前，如烈火精明，直是犯他不得。若欿衰欠猛，陰翳消爍不浄矣。

非禮之根在中，而視聽言動在外；勿視聽言動于外，而禮復于中。程子由、應、制、養四字弊病，工夫體用都在視聽言動，皆身而勿在心。

工夫在視聽言動，正程子所謂學顏子有準的，非心齋坐忘也。

人將顏子克己看做心齋坐忘工夫，四句只做箇話頭，卻似視聽言動也是，不視聽言動也是。不知顏子請目、請事，煞是從四件上札定硬寨做工夫。莊周以孔、顏寓言揶揄無忌，如優人扮聖賢爲則劇耳，不可爲典據也。

勿是，只要勿他非禮耳，視聽言動固不可無也。

總注至明、至健二句，似于仁外添出智

勇意，不知原是本文所有，非添出也。說箇非字，便是智，非至明何以知其非？說箇勿字，便是勇，非至健何以能爲勿？故知非智勇，安能成仁。聖人言語本是徹上徹下，得注中提出，分外分明耳。

仁非智勇不全，不大智則非字之精細不能極，不大勇則勿字之汛埽不能盡。朱子至明、至健二義，正實闡非、勿二字下手處，不是斡補闕文也。

仲弓問仁章

人心中只有一仁，何處著敬、恕名目？只爲私欲所間隔，則此心放失而不存，便與仁體日遠耳。敬、恕所以去私欲以存心，心存而後可以復仁體。

敬、恕是所以存心，存心亦未即是仁。但存到熟處、盡處，更無私間，斯仁耳。

只是一敬，要無時無處無事不然，則心存而理得。二句前後際有全身在，出門、使民于全身中，隨地提示箇下手景象耳。

出門、使民與不睹、不聞、立在輿、終食、造次、顛沛等語同例，言無時無事不然也，從囫圇中抽出一節來説耳。

顏子本原不動，但微有感湊未浄，只須決去便無事。仲弓病痛似輕，而本原不足，虚邪深痼，故必當峻補，四語是仲弓峻補方也。

邦、家二句，與上章歸仁相似，而實不同。上章極言其效之速而大，以克、復都在盡頭處説，所謂乾道也。此章邦、家無怨，是在敬、恕用力充積上説，必到此纔見敬、恕之量足，所謂坤道也。

仲弓之坤道，節節要從不足處填補正氣，以逐客邪。正講到分量充滿，則本體流

行無少闕欠，非後世斷港絶流之謂也。

司馬牛問仁章

曰「仁者，其言也訒」，則不在言上究竟可知；曰「其言也訒」，則不是訒言可知；曰「仁者，其言也訒」，則是仁者自訒，非訒言即仁可知。

心常存，在爲前一層。

心常存，是朱子于兩句中體會得之。

司馬牛問君子章

不憂不懼與上章其言也訒，同是現成體象，到内省不疚，乃推出功夫致此之所以然。

此憂、懼二字，專指禍患，雖有可憂懼之事，而自省平生無愧，則自無憂懼之心。若但言存心處，則憂患恐懼皆君子操修所有，豈得打破此二字哉！

司馬多言而躁，夫子與言，每留箇不盡意理，使之深思。即爲之難二句與此内省不疚二句，皆未嘗説盡也。故朱子于上章爲之難前補出心常存，此章内省。前補出平日所爲，皆從語意中探本窮源，越顯得聖言神味無盡。時講乃謂注中故能二字，未免多一層，直是無知之論。蓋此章隱對司馬心事而言。道箇内省，便對著外患説。内省者，内省其平日所爲也。不疚在平日，内省在臨時，如何將内省併得向平日去？

二氏之放達，非君子之不憂懼。

晉人情恕理遣，亦是强排遣，與君子學問天懸。

司馬牛憂曰人皆有兄弟章

爲憂懣人開釋，易落曠達家言，則死生有命二語已走入二氏解脱法門矣。看子夏

急下君子敬而無失二句，方見死生二句不是付之數命者，此所謂知命立命也。

吾有老友善悲，有感輒痛哭不能自止，因之病甚。相知以曠達解之不得。余爲語曰：嵇、阮之放誕，正憤嫉之極也。衹益悲，安得解？解公悲，正當以聖賢相責耳。古來可悲至餓死甚矣！餓死未嘗無聖賢，只愁不稱此一餓耳。求仁得仁又何怨，纔怨便知所求非仁也。今尚未肯以極處相待，已自不願擔當耶？休矣，公何悲！一時爽然稱善。

無失、有禮，方是聖賢之敬、恭。子夏此語頗臻至處，語病在下二句耳。東坡之打破敬字，岸叟之何如無心，其見地淺深不同，然皆不知無失、有禮之妙者也。

子夏此節道理原推開説，以廣司馬之意，故下文四海云云，注以爲不得已之辭，不應仍粘煞兄弟講。

子張問明章

子張止問明，夫子添出遠字，而詞繁不殺，正爲務外好高者其求明每在遠處，不知反蔽於近。夫子舉此二端最是極近而易蔽者，於此能察，便不第爲明而爲明之遠，正指點子張反求於近耳。

自來受蔽於女子小人者，皆自以爲明者也。其所以不明者，正唯用明之不遠耳。豈知用明之遠者，即在最近之處，不自以爲明而其明乃遠乎？

遠，只是明之盡量處，非明之外別有遠也。

子貢問政章

答子貢止是足食、足兵兩項實政，民信

句即上句所致，推帶説出，猶之菽粟富而民仁意。故足食、足兵，不可作食足、兵足，緣有政事在也。民信之矣，不可作信民。文法自明，不可作三項説也。直至子貢以三項問難，夫子方以三項輕重答之。要之，此節説話時，原未有三項事意。

民信不當先做三項説，固矣。或又因本是兩項之語，將民信講入兵食内，若謂民信其足者，則又非也。信，只是誠意孚結，無欺詐離叛之心，原是兵食上邊事，不粘煞兵食，故後面子貢可分爲三耳。看注補「教化行」三字，固知教民信自有事在。但此節止説兵食足而後信可孚，不及教信之道，正如菽粟水火之仁，不是更無教仁之事也。

兩足字在食兵上便是説政。之矣字在信下，且曰民信而不曰信民，則夫子民信句原根食、兵説，故注用然後作轉，見此節止重兩足字，不遽平分三項也。但單是食、兵足而民便信，秦、隋之世已不可行。可見民信原有教化一項工夫，但必待食、兵足時，則教化自行，而民不離叛也。

細味聖人語氣，原不曾平分三項；到民信一項，又特變文法也。注云：「倉廩實而武備修，然後教化行而民信於我，不離叛。」則民信句原從上二句順帶説下，到子貢纔分作三項問，聖人又因其問而答之如此。要之，重信之義在子貢設難後發明出來，在上節卻重在兵、食。故朱子謂：「以人情言，則兵、食足而後吾之信可孚於民。」此指上節本義也。「以民德言，則信本固有，非兵、食所得而先」，指下兩節之義也。

按民信之矣，信字，聖人原説得較輕，只是民信服于上耳，未指忠信、誠信固有之良也。到子貢分三項來問，聖人方講到心德

上去。

子貢議去，只要在三者分出輕重耳，意不在去也。

去兵，正就足食、民信講，是所論在去，所重在留也。

兵之所以可去者，以食與信在耳。總之，無食與信，則無兵固害，有兵尤害。有食與信，則有兵固好，無兵亦好。此是聖人朴實頭計策，未嘗稍涉權數也。

子貢策妙用，只在臨時；夫子操根本，只在平日。故去兵、去食而無不可，非束手待斃法也。

是聖賢打穿後壁商量。子貢直窮到極奇變處，看聖人用處如何。聖人應奇變，卻越庸常，方見得庸常中聖人已無奇不盡，無變不通。若粘死句下，則聖賢竟是腐頭巾説大呆話矣。

此是聖賢直窮到底，打穿後壁商量，以分決事理之輕重耳。去兵在三者中計較，去食則二者相較，三者原闕一不得。必不得已即指三者勢已盡去，必不能全。就其中撩掉那一件，且專料理這兩件，故曰何先。到第二問，一發必亡之理，食豈能去乎？然聖人曰寧可去食，以見信之必不可輕。故又找下二句，以見去食不是挽回必得之策，但道理只有此耳。正見聖賢於義利界上分明淨盡如是。故程子謂「非子貢不能問，非聖人不能答也」。

棘子成曰君子質而已矣章

子成之説，不下聃、周，可謂高矣！自子貢辨之，而其弊始見。至子貢語病，人不易知也。立言之難，自非聖人孰能無所偏倚。而常適其平，惟聖知聖，此等處須知朱

子之言已造至處。

以子成之論，視文勝之俗，則高甚矣，而不知其言有病也，得子貢之辨，正文質不可偏廢，而子成之病所見。子貢更高甚矣，而不知其猶有語病也，得朱子本末輕重之説，而子貢之病又見。義理無窮，精析乃出。後人心不細，見理多粗疎鶻突，可彼可此，遂有謂子貢之論與夫子野史君子之義相符，不必補注中之説。不知聖賢講道理必求其盡，不似後人妄立議論便成門户，不許人辨駁也。

有謂：上下之有辨，賢否之不亂，以文在也。執車旗服物之等以相繩，而僭者無所辭。置琴瑟射御之旁以爲驗，而詐者無所匿。故學者取子貢之説以治天下，則綢繆繁飾，固周禮之舊坊；取子成之説以治一身，則儉陋深思，亦唐魏之遺意。斯兩得之矣。先生曰：文質二者，原不可相離，然必質立而文麗。但天地間氣勢，自然文易流而質易薄，故聖賢多救過以反中，每重本而輕末。子成之論，亦自重本生來，然卻説得太偏，故子貢以並重之理正之。然本末不分，則語病亦不小，蓋文畢竟不可與質同重也。今竟重文説，則病又甚于子貢矣。不知此非重文，乃輕文也。子貢雖失本末輕重之差，然看文質尚是同原一體上事，若如所云，則文祇是妝飾點綴之具，與告子義外相似。但爲分別等差不可少，故可以治天下，而不可治一身。此即佛老之見，與子成似反而實合者。近代良知家言正如此，他窺見佛老之藴以文爲外假，非本體所有。卻又窺見佛老之説不可以治天下，故又將刑名度數、禮樂事功另講出一番施設，道是良知中作用，以自別于佛老。不道内外打成兩橛，原非聖道之體用也。其病只看得文是外面事，則説重轉輕矣。

良知家居喪不哭，門人疑之，曰：吾惡人於父母面上亦用僞也。嗚呼，此其爲質耶？其虎豹之鞟耶？抑犬羊之鞟也？哭踊有節以爲僞，飲酒嘔血以爲真，食稻衣錦安即良知，非披髮野祭之風乎？嵇、阮以老、莊淪晉，金溪以狂禪陷宋，至良知而三矣！流禍一揆，非細故也。

哀公問於有若曰年饑章

同一憂歲語，心事迥别，則情形亦迥别。自賢君起念便爲百姓不足，爲百姓不足，便是欲蠲租減税賑濟也。庸君起念便爲用不足，爲用不足，便是欲加賦開利也。

哀公所問在用而意在取，故有若直答取法，而意卻在用，此正針鋒相敵處。行徹必先節用，不則有若之言非腐即戲，斷不可行矣。注中節用厚民，正見此旨。荀子以禮節用之、以無禮節用之，後發明禮稱，亦此意也。

宣公税畝只是加税于餘畝，徹法未嘗廢，故注下專行二字，是公田、民田不曾亂，豪强兼并自是孟子時事。

吾字與下節百姓字針鋒相對。哀公但知爲吾計，忘卻百姓。有若謂若果爲吾計，正當足百姓。故吾字是哀公語中病根。

哀公與有若商量，只爲著國用。兩下錯綹處，只是行徹不行徹，原不曾論到百姓。只爲哀公如之何其徹也，便是不曉得徹法上下關通處，道是利百姓而不利君，故有若直下百姓句。百姓足即是行徹，百姓不足即是不行徹，而加賦語脈最緊。有若也原爲用不足起見，非老生迂濶而遠事情也。

足不足語，原從吾猶不足句來。哀公憂二猶不足，豈可行徹，有子答行徹，正所以爲

足以破解之，都重在足君一邊。百姓足句，不過是行徹中轉語。蓋哀公看得徹行止利百姓，故有子告以利百姓正是利君國之用。

民富則君不至獨貧，只如此言孰與二字極完切，所謂君民一體也。後來多將與字作取與之與，曰君之足，民與之，仍從取法中講利害，失有子之意矣。

孰與語詞，與乃相與之與也。後來刻畫作取與之與，論非不新，失本意矣。

後世謂井田必不可行，其說大約有二，謂豪强之田不可復取，與夫司農歲入不足以供所出耳。然田制之法，又有均田、限田之法以通之，至度支經費之不足，則千古未有善爲之畫者。是則有子兩言，至今猶看不透，信不及，何怪乎哀公之鰓鰓過計也。

問：或云唐中宗令李嶠、蘇瓌子各對《尚書》，蘇引木從繩二句，李引腊朝涉二句。中宗云：「蘇瓌有子，李嶠無兒。」可徵應制最忌傷時。張江陵進講至「放勳徂落」曰時蓋已百歲矣，同列深服之。故做此節文以重上輕下爲得大體。此說如何？曰：此說壞人心術人品。看《詩》、《書》所載，古聖賢告君皆憂危震動之言居多。李文靖爲相，日取四方水旱、盜賊、不孝、惡逆之事奏之，真宗慘然變色，同列皆以爲不美。劉元城論名相，舉此事以爲惟李沆得大臣體。夫告君尚以危言爲得體，豈行文反以阿諛爲得體耶？成、弘以前，未嘗有此，即題目亦未嘗避忌。自嘉靖中，重符瑞、禱祀，始以忌諱爲戒。流至末年，習成諂媚之俗，闈中專取吉祥，偶有句字之觸，雖首拔必黜。士子從未仕時即學爲諛佞，安得復有品行事功哉！程子在經筵講書有容字，中人以黃覆之，曰「上嫌名也」，程子曰：「臣下尊君過甚，則驕心生，皆

近習輩養成之。請自今勿避。」爲相當法文靖，經筵當法程子。若中宗庸主之言，居正佞臣之術，何足法哉！有志于人心世道者當力破之。

齊景公問政於孔子章

君君，臣臣，父父，子子，須將八箇字一氣念來，便有箇萬物得所、各正性命氣象，便見得一篇《西銘》道理，一部《周禮》制度在内，根本卻只在自盡。

子曰片言可以折獄者章

片言可折，是夫子憑空許與，並無實事，故記者又繫無宿諾句以揣證夫子可以之意。此須于兩節交接頭領會。

片言可以折獄，此是贊片言，不是論折獄；是贊片言之本於明斷，不是論折獄之貴乎片言。纔説片言，便有下節在，句裏折獄只極其用耳。

子張問政章

此居、行，皆指政説，兩之字不得略過。與子桑伯子節不同，彼是統論心法，此只在政上講。時解於行之説政，而居單説心者，非也。

子張所少，只在一誠字，倦與不忠皆從此生出。蓋夫子之所以答之者，立誠之目也。

何以見得子張少仁？其病只在過高。纔過高，便鶩外而少實心。且如東坡、半山之權謀，伯恭、同甫之功利，未嘗不説濟世安民，然議論越高，本心越錯。聽他説話，但有愚弄天下之意，全無誠實愛民之心。只此一點意思，早已將仁字剗卻。

子曰君子成人之美章❶

磁鐵相引，冰炭相違，誠也。章中兩人之字，最著眼。人之美，人之惡，亦何與己事耶？而一爲之欣，一爲之戚，此不可解也。惟其不可解，可知是從心苗中出來。

君子、小人立心好惡本自不同，儔類相與邂逅因緣，布衣委巷，無不如是，不但有權力，然後能成不成也。

季康子患盜章

不從君民起念，只爲自己利害，康子患處，便是盜心。做官不爲地方計，只爲自己考成。縱諱與捕逐，亦總是盜術。故經濟事功，聖賢都從心上做起。

上多欲則下行竊，此感應自然之理。若必説因欲而民貧爲盜，是則有此事，然多卻轉折，與語意不相肖。蓋上導之以欲，則下雖温飽，皆有盜心，不必使貧而後爲盜也。苟子不欲，雖餓死亦不竊，不必富而後不竊也。如此看，語意更分明緊切。

只欲便誨盜，不欲便感化不竊。

季康子問政於孔子曰如殺無道章

此德字指君子、小人之位各有分誼耳，非性分之德也。性分之德，君子、小人所同；分位之德，君子、小人各異。此節以善字對殺，不以德字對殺。「草上之風必偃」只言其理勢如此，要知率民以善固偃，率民以惡亦偃。草不分和風、狂風，皆必偃也。

子欲善而民善，上已説明。下三句只説上下感應之勢之順速易效耳。

❶「人」，原誤作「仁」，今據《論語》改。

子張問士章

「質直而好義，察言而觀色，慮以下人」，雖爲問達而言，然此三句要只合鞭辟向裏，務自修之實。須照定注中不求人知四字講，與下二句作反勢，直到下二句方跌出達字意，故注用然字轉也。

此爲己内心之學，一步收斂一步，極其至便是無聲無臭，退藏於密境界。

有謂：守己之道，必先世之宜；厭人之情，或喪我所執。惟參以相用，而物莫窺其際。先生曰：謂直道難行，必參和權術，體用各别，内外分行，純乎詐妄矣！深之則爲老、莊，刻之則爲申、韓，彌巧彌近則爲鄉愿，豈復有君子之道哉！將好義、察言、觀色、慮下人，皆講向外面作用去，不特此四者説壞，已先將質直剗斷了也。此比子張之聞，同一向外，而更加狡黠矣。

不疑，非真不疑也，只在人前居之不疑耳。正與上察言二句對照，分出向裏、向外之别。

樊遲從遊於舞雩之下章

先事是從事之事，非事物、事理之事也，混看不得。

只先後處便是崇，不是如是而後乃底於崇也。崇是功夫，不是成效。

樊遲問仁章

此章疑辨處都在知，然其所重者都在仁。疑知，疑其礙仁也；辨知，辨其正爲仁也。知原從仁生，而其用乃所以成仁。若不知，即不能仁。知不盡，亦仁有不全。其不得不知者，乃其所以仁也。

遲之疑在知，子解之亦只指知，故下文問子夏與子夏答，都只在知中推論。或問：因樊遲下文錯認説知，故此節須含糊留下？不知夫子原只説知，而仁之理在其中，理本如此，非故留疑端，令樊遲偏參也。

智以成仁，其妙只在一使字。見得使者，智使之也；能使枉者直，已仁矣。所以不明能使之故者，只是將二句打作兩截耳。惟打作兩截，而以爲皆知者事，則愈不解。乃知蔽有兩層，病根只一。

「何謂也」，只是問其所以然，不是辨其未必然。

樊遲只説問智，子夏就夫子言下見得箇功用廣大處，不必説出仁字，而仁之氣象在目，借舜、湯做箇影子指點，活潑潑地。

舉、錯雖兩件，然舉即是錯，故枉上加箇諸字，即此節衆字也。諸枉如何盡錯得，但舉直而枉皆錯矣。於諸枉中只舉得一二直，非大知不能。仁人放流，以惡爲愛，義以成仁也；以舉爲錯，知以成仁也。義逆而知順，故此重在舉邊。

曾子曰君子以文會友章❶

以文會友是講學致知事，以友輔仁是取善誠身事，兩者原是一致。要之，朋友之益，只有講辨切磋，餘無可用力，則輔仁亦即文會内見也。

聖人四教必先文，文章可得而聞，後起者得與斯文，約禮必由博文。文字是甚事？若僅如後世之所謂文，所謂會，一班社友、名公、講師、游客，煽誘權勢，攫竊利貲，滿胸坎皆惡根蟠錮，仁字之本已斬絶矣，何輔之有！

❶ 「子曰」上，原脱「曾」字，今據《論語》補。

四書講義卷之十六

論語十三

子路篇

子路問政章

爲君上是極苦事，後世看君上是極樂事。惟以爲樂，則自然不肯先勞，即先勞，亦易倦。惟以此爲苦，我爲君上便合該承當，則不先勞無倦不得，必先勞無倦而後快然極樂耳。若説不先勞無倦，便有多大利害，此仍在人欲極樂上講。須直見得天理，所以必先勞無倦，方是天德王道之至。

無倦不在先、勞外也。不定是先、勞久了纔講無倦，只先、勞便要無倦，無倦是徹始徹終事。

此與修己以敬章相似。下半節道理原包攝在上節中，賴他再問，又見得一番道理，不然也無此分明。然須知縱不再問，道理原不曾虧欠，只爲他一問，即見他病根在此。纔問如斯而已乎，便知他敬修不盡，故以安人、安百姓盡之。纔請益，便知他先勞必倦，故以無倦勉之，原不曾别增道理也。

聖人説理，定是上下俱徹。先指行，勞指事，無倦指先勞，似乎平實淺易，故叛注者喜作空論，以恣其高譚。不知由其平實淺易者求之，雖聖人不能盡也。

仲弓爲季氏宰章

「舉爾所知」，不必是訪求幽遠，即我現前耳目所及者。知無不用，用無不盡其才，則以人用人，而人之所知皆我知。故著力都在舉字，舉不是一選取便了，亦不是舉一二人便了，只是現前人辨才器，使無不用、不盡之蔽乃得。

所知不必賢才到十分，只在目前晉接間短中取長。舉得不錯，則必以類應。此枯骨所以致千里也。

體大則其用大。聖人只平實説舉、知之理，然可以見渾然天地大公之體，便有盡性曲成神明變化之作用。程子謂「人各親其親，然後不獨親其親」，讀者須實見得此意。

後世防制舉賢之弊，嚴于盜賊，故每有賢者在位而不能進一良友，此法之過也。然及其可爲，則又多樹黨植援，自爲禄位計，其心甚于盜賊，安得不用防制之法乎！必上下先去其私、忌之心，而後得舉、知之用耳。

五倫中，君臣、朋友二倫從義字生來，故信友則獲上，不是兩節事，惟其義也。後世君臣朋友只成一利字，是利便難信，不但君臣難信，朋友先難信。故每釁生于朋友，而禍烈於君臣，門户之争害及國家，往事可痛也。欲救此病，須先講義利。徒從法求之，雖嚴科場、公銓選、坐薦主，總只在利上經營，以弊禁弊，反爲此曹增多少利竄耳，何益之有！故子謂舉賢才，一字不停當，竟滅卻世間兩大倫。

子路曰衛君待子而爲政章

聖人得政，處分衛事，不知其作用如何，但觀正名之論，則蒯輒之難乎爲正也明矣。

胡氏之説，雖未必聖人之果出乎此，然其義自正大，後人譏其迂而難行，只是委曲就時勢立説，不是講究天理。聖賢只在天理上斷定，如去兵、去食，食豈可去乎？亦是行不通事，然理卻如此。

有云：凶殘之人，處心積慮不可易矣，而又好引當世之君子而與之計，惟以至正之言告之，則彼雖不從，而我可以無患。先生曰：正名只論理當如此，看必也二字便見非此不可，更無委曲調停陰陽作用也。其所以正之事法不知如何，固不可强爲區畫，然不可因自己淺暗無知，而并謂聖人亦必不能正，而姑爲正論以自免也。如《傳習録》布置：輒迎聵致國，聵不受；群臣百姓請輒，輒請天子；聵亦表輒，輒乃尊奉如上皇故事。紛紛做作，如弋陽戲場，徒見其滿腹詐僞鄙俚耳。又曰：衛又不曾當真待子爲政，子路設問，其理當如何。夫子亦只就理斷，豈計及己身哉！

聖人道箇正名，言理必當爾，非謂我自有妙用，能使其名之必正也。度能正名，則爲衛政；不能正，只有我不爲政。故子貢曰「夫子不爲也」。聖人於魯，未能感化定公、季桓子不受女樂，安能必使輒痛哭奔迎其父而致國，又能使蒯聵感化於子而不受，又使群臣百姓必欲輒爲君而表請於天子、方伯，如陽明之曲説哉！陽明又云：「豈有人致敬盡禮待我爲政，我就先去廢他，豈人情天理！」如其言，是聖人都只狥私世法，不過于這上面裝點周旋。然則赴弗擾必當全魯盜，應佛肸必將護晉賊乎？《胡傳》立郢之説，亦屬臆揣，未必聖意如何。要之，輒之必不可君衛，乃所謂人情天理也。聖人正名之説，正不爲衛君之旨，非爲衛君而委曲爲之

正名也。子路設問以觀聖意，夫子直斷其不可耳。

「事不成，則禮樂不興」，此禮樂指平時日用者，言興只是禮樂之理行。天下無一事無禮樂，事得其序，物得其和，即禮樂興，非治定功成而後制作之謂也。

荒穢悖亂之朝，未嘗無禮樂、刑罰，而不可謂之興與中也。不興、不中，總使民無所措手足，禮樂刑罰雖層遞下，總在事不成説下。

末節正繳上兩節。名必可言，故無不正不順之患。言必可行，故無不順不成之患。禮樂刑罰之興、中，包在事成中，可行即指事成。以下諸句總結于其言不苟，便是正名，不是重言字也。

言不可苟，即是名之必正。聖人正爲言之重大如此，關係成事、禮樂、刑罰，可知正名便須有實事，正須大正之，故曰不可苟。有謂：不能大正而僅以言小正之，使足以有辭，是於不正之事委曲調停，乃所謂苟道也。其謬本于王伯安，云：「豈有一人致敬盡禮待我爲政，我就先去廢他，豈人情天理！」如其言，將孔子赴弗擾之召，必須爲他謀固費，赴佛肸之召，必須爲他定中牟乎！爲亂臣賊子委曲調停，使足有辭以安位，後世篡弑佐命之人皆用此策。其病只一苟而已矣，豈聖人而出此乎？此等議論，澌滅天理，誤萬世不淺，而猶講良知，吾知其知之不良矣！

樊遲請學稼章

上字即君子字，兼天子、諸侯、卿大夫、士説，與小人二字對。

上好禮六句，只重上半截，言學者自有所挾持之具，與天下感通，其理甚大耳，不重

功效説。下面三句，纔是説功效。

信字體用表裏甚精廣，不止在章程、刑賞、約質上事。曰好信，則上之誠實相孚者深矣，故民莫敢不用其誠實。

子曰誦詩三百章

窮經不能致用，其窮經時工夫先用錯，則日用皆面墻矣。授政、使命，亦指其大者而言耳。

有謂：六經之爲道，使人高可以至于命，而其次亦不失爲人，用達政、專對，聖人姑取其用耳。先生曰：經以明道。聖人之道，自洒埽、進退至堯、舜事業，自喜怒哀樂未發，至聲音笑貌之微，其理一也。故曰「體用一源，顯微無間」。若謂性命、本體爲經學之至，而政事、言語爲其次之用，即分體用内外爲二，非聖人之道，亦非聖人欲人窮經之旨也。以此爲學，縱極講得高妙，吾知其必不能達政，不能專對矣。蓋後世講經學之弊不出乎此。

子適衛章

庶矣哉三字，聖人仁天下之心全體流露，而先王遺澤與三代斯民之道，無不並到。撫舊德而思振興，關隴滎河遺黎故老，得不動渭南、後邨之涕詠乎！

庶哉一句中，有美有刺，有望有悲，聖心甚長，無所不至。及冉有問何加，而曰富之；更問加，而曰教之。此理固庶哉中已備，然卻因問而逐漸生出。

兩既字、加字雖同，而義自不同。上既字是現成實象，故加字從自然説入。下既字是商量法制上虛景，故加字從王道次第説盡。

此番議論，亦是偶感而發耳，不是夫子、冉有鎮日相對立箇題目，講説經濟也。今見朋友家好講經濟者，類是一籌莫展之人，纔講經濟時，便已不是經濟也。吕伯恭、陳同甫之徒尚不免此病，而况後蠏之益不若耶？

問如何富之，曰行井田。問如何教之，曰興學校。❶ 此心是實心，此政是實政。舍此，雖聖人亦無他具也。三代以下無善治，然此理自在，不可以其不行而遂謂終不可行也。方遜志已見及此，而本領未足，遇非其時，故不能有爲。然不可謂非聖人之志也。秀才好言權變，動云古法不可施于今，只是心體眼孔俱低小耳。

子曰善人爲邦百年章

「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣」，是殘殺極甚時，思慕之語。從來赤子在慈母之懷，朝顧夕復，不知其樂，搔摩不至，反唇誶語者相向也。一旦非族異心猜竿雜處，恣其攫噬而莫之敢較，而後追思向昔之一日而不可得，此其聲情能不更切？

是從殘殺之世而思望至治而不可得，不得已而思及此。誠哉句神味不盡，猶聞太息之聲。

葉公問政章

「近者悦，遠者來」，懸空著此二語，醖蓄無窮。惜葉公夯伯，不能再問以發之耳。

子夏爲莒父宰章

欲速者，正爲小見識，無遠大之圖，早上

❶「校」，原作「較」，據清雍正十一年刻本《駁吕留良四書講義》及文意改。下同。

種竹，晚要乘凉，廹窄躁陋，不可以有爲耳。與下見小利一例，非妄謀大事而失之太急之謂。事機之或速或遲，必當其時，時當先發，雖聖人亦未嘗必主退後之理。但爲政自有次第，不可急遽無序耳。聖人不是教子夏遲緩作用，後起者勝，以退爲進之説也。

看注云：「見小者之爲利，則所就者小，而所失者大。」小大皆在事理上説，若從利字上計較大小，則是見小利則大利不得，聖人教人于利上求其大者矣。此便是學術義利之分，不可不辨，亦即朱子與龍川力闢之旨也。

葉公語孔子曰吾黨有直躬者章

葉公此論不是庸昧無知，即二氏任真、無我、冤親平等之見。夫子不直斥其非，但舉天倫至理以動之，其言冷而嚴，宛而正。父子相隱，一定不易之至理，非義本當證，而又曲取相隱以全之也。證父正坐本心喪失，相隱正得本心之安。若云義本當證而名教王法有所不可，則相隱乃外飾，而證攘爲本真，是不直在其中矣。此亦爲反經行權之説所誤，須微析之。

君與父不同：父子從仁中來，故不講是非；君臣從義中來，故專論是非，但以義合，不合則止。豈可與父子相隱之道通混哉！

攘羊，親之過小者也，故當隱。若名之幽、厲，則孝子慈孫百世不能改，堯豈隱丹朱，禹豈隱鯀者哉！

樊遲問仁子曰居處恭章

恭、敬、忠名目隨地而換，會通處只是一件。

忠字兼恕義。

子貢問曰何如斯可謂之士矣章

惟士之己，任重道遠，無所不備，所以越要收束精嚴，振作刻厲，方挑得這大擔子起耳。今士人靡所不爲，寡廉鮮耻，輒曰成大事者不顧小節。已放倒架子，爲無忌憚小人矣，又何大事之有！ 及其本末，一無足觀，骫骳澒涊以苟生，則又取行己在清濁間語以自掩。 士品之日流污下，鮮不由此。

此章隨問隨答，各不相蒙。 夫子無他心通法，預知其必問而先備之也。 行己有耻一句中，安有包括通章之理？ 邨學究造講説，每章要尋出一章旨要，以此句貫下三節。 剜肉作瘡，皆庸人自擾耳。

子曰不得中行而與之章

不是贊賞狂狷，見聖人望人任道之切，而所以爲道，意亦寓其中。 狂狷固是生質，然人能學爲進取、有所不爲，亦即聖人之所與也。 與狂狷中，聖人更有裁成陶鑄之妙。 不是狂狷便得，四顧無人，茫茫安屬。 禪子尚云尋取一箇半箇，勿令斷絶去，半箇之説，亦復如是。

玩必也二字，聖人意中已有許多鄉原流俗必不可者在，狂狷雖與中行異，而可以爲中行者惟此。

子曰君子和而不同章

不同，正所以圓足君子之和。 分開有正面、反面，合之只成一件，非和之外另有箇不同，亦非外和而內不同，亦非常居時和而論辨時不同。 看成兩件，便有弊病。

和自是不同，不同正是和處，此而字直下意也。 然和自有和之義，不同自有不同

義，此而字分辨意也。

和自是不同，不同正其所以和。有不同處見其和，有和處見其不同。

或云：同字不可抹煞。《易》曰「同聲相應，同氣相求」，自是聖賢参贊種子，特爲比匪苟合一輩下針，不得不如此棒喝耳。先生曰：《易》所云同聲、同氣，是泛論世間品類道理如此耳，豈君子與人之心哉！下句明説「小人同而不和」，若不要抹煞同字，是不肯抹煞小人也。此等議論最害事。

後世朋黨之目，固是小人以之害君子，然亦是君子欲主張一説，喜人之同而惡人之異。但知相敵之小人肆其攻擊之爲害，而不知依附之小人又借君子以行私之害更甚也。卒之兵連禍結而不可解，則君子反爲依附之小人所用，小人與小人本無和理，而君子之患，有不可言者矣。故欲爲君子，先須從自己立心處打埽箇乾浄，纔一點爲我用彼之意，則我必先爲彼用，只此一點相爲我用之意，便是戈鋋箭鏃尖鋒相對，豈復有和字根苗哉！後之反覆傾軋，固是我立心處自召之耳。

啓、禎間門户之禍最烈。其時小人之黨無論已，即所稱君子者，亦皆樹私人而忘朝廷，争標榜而無實行，正同而不和之類也，其有被錮斥顯戮者，亦宜矣！而至今門户之流猶私相稱訟不置，雖賢者不免，何其悖耶？

子貢問曰鄉人皆好之章

今世之士皆喜圓而惡方，做一件事，必要處處周旋，有一人不道好，便嫌其術之未工。其間更有稜角峭厲者，則又主一家非之不顧，一國非之不顧之論，于是在家必怨，在

邦必怨。此又所謂乖角，不可謂之方也。須知從來只有此兩種人，即有此兩種議論，纔經夫子折衷，方覺立言無病痛耳。

此是就子貢鄉人好惡之論上作轉語。不如二字是隨文改義，非謂觀人之法，定取必於鄉人好惡也。

好惡以善不善爲斷，是活法，是定法。不憑著善不善取人，便如扶醉漢，救得一邊，又倒了一邊也。崇禎間用黨人不好，互用相制又不好，用黨外人又不好，正坐此弊。

子曰君子易事而難說也章

此章是就與人接物上看君子、小人心術之不同。達而有位，困而家食，皆有使人、人事之理。時講貪大帽子，必要帖在大臣上說，於是本義抛荒，詫異百出矣。

難說是心之公，易事是心之恕，兩邊難易相反，故用而字紐對，其理兩平，無側重意也。故下接「說之不以道」應難說，「及其使人也」應易事。又如此回互講，正爲事、說是兩件說話，攲傾一邊不得耳。

「說之不以道，不說也。」此句正見君子之心公，說之者窮工極巧而總不能動，乃見其公。然須知君子之公，卻不是因說之者來而打點應付，其平日致知、誠意、清心、寡欲，原無可說之根在裏。不說二字是君子自己工夫到這裏，若有一點打點應付作用，即可就此作用上取說矣。

「及其使人也，器之。」君子心術自如此，便盛世才多時亦然，不因季世人少而然，亦不因需人急而然。

有謂：君子神明不測，亦復孤高自貴。先生曰：看注中公而恕三字，君子何等正大

平易，安得有神明不測、孤高自貴之意？

子曰君子泰而不驕章

君子生成便泰，越學問越泰。小人生成便驕，越講究越驕。泰、驕二字，聖人從君子、小人心術氣象摹畫而得名，非有泰之一術，而君子用之，小人希慕之也。君子自不知其爲泰，小人那肯希慕遵效？肯希慕遵效，不驕矣。

子路問曰何如斯可謂之士矣章

「切切、偲偲、怡怡如也。」只形容箇氣象如此，須知這氣象從何來，不是裏面有實得，積之厚，養之純，如何裝演得出？須於如字中體會微意。

疊下雙聲六箇總一如字，從來無此文法，夫子造來，囫圇畫出一箇氣象與子路看。其中德性之尊，禮樂之文，克治涵養之功，積中發外之效，無不具足。

有云：兄弟、朋友，推義充類，非蛇足也。性情中和之至，何所不宜。聖人之言約而旨遠。又有云：切切、偲偲、怡怡六字拆開不得。朋友二句，言約旨遠。先生曰：六字拆開不得，也只好說第一句耳。到朋友二句，聖人明已拆開說，如何反忌分疏耶？本意謂朋友宜切切偲偲，兄弟宜怡怡，蓋正因上六字渾然不分，聖人恐其儱侗失宜，故特示以施應條例耳。推類其用，不盡於朋友兄弟，則可謂性情中和，無所不宜。又欲從而混之，則以聖言爲有滲漏矣。切切、偲偲配朋友，怡怡配兄弟，聖人正各有精義，故分別如此。若中和無所不宜，只渾會大意，則朋友何嘗無怡怡，兄弟何嘗無切切、偲偲耶？惟各有所宜，故混不得也。又曰：須知六字

拆開不得，此句便不是。若拆開不得，聖人亦必不鑿然下此六字矣。或曰六字下總一如字，故拆不得。然則申申如、夭夭如，只一聖人耳，又可曰兩如字必須拆耶？此等論頭，皆袁黃、葛寅亮諸人講書胡說。

子曰善人教民七年章

人言武治足以速强，而不知善教七年亦可以即戎。亦可以是急辭，非緩辭也。

若説善人意中先有即戎意在，即是勾踐之生聚、教訓，吴起之吮癰、舐痔，皆殘忍之所爲。若説善人全無即戎意，則又徐偃、宋襄之致亡也。兩邊打破，方見亦可道理。

四書講義卷之十七

論語十四

憲問篇

憲問恥章

邦有道之穀，固有以益原子。即無道時，但知潔身之爲非穀，而不知行義救世之非穀，即乘田、委吏亦非穀也。但存詭時不恭之心，以行其安身自利之術，則大小皆穀矣。

克伐怨欲不行焉章

有謂：聖門之學，求仁爲宗。先生曰：仁難言，故問者多。聖人未嘗以之立旨也。

有克、伐、怨、欲而不行，與渾然天理而自無克、伐、怨、欲之可行，其境界自是天地懸隔。不必説不行到底有行，即終身制使不行，愈見其難，於仁字究竟懸隔。譬之禪子謂坐亡立化即不無，若説先師意旨，猶未夢見在也。

「人欲净盡，天理流行」八字，是仁字全象。然必人欲净盡，而後天理流行，未有人欲不净不盡，而天理得復者。天理本吾心固有，故可曰流行；人欲本非所宜有，故必曰净盡。今于四者但曰不行而已，則其根荄隱伏於中，而天理反强制于外。伏于中者爲主，制于外者爲客，以客壓主，其用力甚難。

若謂將以久勝之，亦必至使四者内消淨盡、無可行者，而後可言仁，斯亦難信之事矣，豈得謂不行爲爲仁之道盡是哉！　聖人不許不行爲仁，止爭淨盡與不淨盡，不是安勉之分。安勉之分已是流行上事，非淨盡上事也。　誤認不行是勉强工夫，粗甚矣。

不行，只是外邊阻遏，不是拔本塞源，究竟根株在耳。　須與剗盡，方得私欲淨而天理行，查滓消而本體見。　非安勉天人之分也。

時講動云：仁是自然，不行是勉强，所以不許。　此説謬也。　不行只是不盡，克盡則勉强亦仁，所爭在留根與不留根耳，與自然、勉强無涉。　吾不知是切實語，是鞭策語，不是鶻突語，不是截斷語。　要之，從不行處合下埽去便是，故曰可以爲難，先難後獲，正好從此用力。

克己者内盡，不行者外鞬，正相反。

説箇不行，便有根在，旋剗旋生，東没西出，故未許其爲仁。　正欲其斬盡根株耳，非欲其脱韁解索也。

原子正爲求仁務克去己私，故以此爲問。　克、伐、怨、欲皆心之害，非心之用也。其功夫未嘗不是，但不行二字有病痛，故夫子許其難，而不許其仁。　然不行四者固未得爲仁，而四者尚行，其爲不仁可知也。　有將原子横派入絶情滅性一流，失之遠矣！　然道不著，原子其病猶小；竟認克、伐、怨、欲爲世情不可少事，而謂仁者必以用世通達爲是，不必屑屑於去累絶慾，乃病之大者矣！

子曰有德者必有言章

曰必有，則無言、勇之非真德、仁可知。曰不必有，則言、勇亦非定無德、仁可知。　其理本自明白，卻被講作用者要周旋言、勇，反

將德、仁看似或亦不必有言、勇者，則謬甚矣！

南宫适問於孔子曰羿善射章

夫子、南宫适同一見解，然夫子自有夫子見解，南宫适自有南宫适見解。

釋氏以虛無之説網羅高一層人，以果報之説網羅低一層人。若此節書看得不好，則二病俱有。羿、奡不得其死，禹、稷有天下，若講得銖計寸量，更如功過格、《感應篇》相似。孝順父母也算幾功，螺蚌放生也記一善，這箇意思熟落，則舉念便是惡，善根纔絶也。於是聰明人即從此中翻出一種意思來，悉舉善惡禍福之説而歸之於無有。莊子所云「知其無可柰何而安之若命」，是人事可不修矣。若不答、适出之意，看得如一重公案相似，便差入那裏去也。

佛氏喜言報果，以其説易窮也，遁而爲輪廻，無對會破敗，可謂巧矣。然禪宗已心知其非，轉而曰不落不昧，脱離生死，直至無言可説。愈巧而愈窮，只是柰何他不下耳。莊子曰「知其無可柰何而安之若命」，此卻是不安命、不知命也。於此稍有疑，將夫子不答、南宫适出亦落公案矣。

大似禪家公案，著一句注脚不得。然禪家只要截斷思議路頭，連他默然良久、休去也隨做隨埽，留不得影子。聖賢只是道理到至處，更多著言語不得，卻正要人思議。邢和叔謂無可説，程子曰無可説，便不得不説，此卻是儒門公案。

世教衰，人心壞，只是一箇没是非，其害最大。看得孔、孟、老、佛、程、朱、陸、王都一般並存，全不干我事，善善惡惡之心至此斬絶，正爲他不尚德，無君子之志也。纔欲爲

得去？

君子，知尚德，定須討箇分明，如何含糊和會

子曰愛之能勿勞乎章

以理論之，愛則必勞，忠則必誨。但以人心言之，則容有不勞、不誨，然其心未始不自以爲忠且愛也。總之，人不患無忠愛之心，特患不學無術，誤認以不勞爲愛，不誨爲忠，不知壞卻多少事。夫子所以發明此義，欲使人去其私心之蔽，得其天理之公，因忠之、愛之之心，以講求所以勞之、誨之之術，纔是有關世教議論。若云「愛則自勞，忠則自誨」，則是合下如此，更何煩聖人之灌乎？

天下酌中將就之説，皆至性之薄。

伊川之諫折柳，紫陽之誠正，直是聖人之忠。

子曰爲命章

春秋時辭命原重，然只是爲國之一節。在鄭則全賴此以立國，夫子所以特取之也。

或問子產章

不是惠之道理必須嚴猛爲用，子產之惠，卻必須嚴猛做成。

有謂：觀子產而知名法家之於人，亦非無恩者也。先生曰：此卻不然。名法家直是無恩，即有，亦是機詐。

「奪伯氏駢邑三百，飯疏食，没齒無怨言」，夫子特舉此事，是表微之意。

陳卧子云：「古來人臣有大功，而厚自奉養，然終其身無患者，惟敬仲與汾陽耳。武侯執政任怨，不下管仲，然田數頃、桑八百株，與三歸、駢邑異矣。後世情日險而勢日

危，人臣惟飭身清素，而後可以任怨。如管仲者，英雄之盛遇，不可法也。若夫內實貪污，外矯廉潔，而無纖毫之功，有丘山之惡，猥云不怨者，吾不知其所終也。」先生曰：飭身清潔，自是人臣分誼當然。敬仲三歸、旅樹、反坫，夫子固斥之矣，豈英雄當在倫理秩序之外哉！汾陽自是武臣，其奢侈畢竟不足法。若謂後世情險勢危，故當用清素，則似奢侈其本然，而清素乃世法不得已矣。且汾陽時危險已甚，何又獨可耶？當時執政以小廉邀主眷，以排擊清流，而聲氣中又多豪奢不簡之才，諸賢方倚爲用。先生所云，亦有爲言之耳。

子曰貧而無怨難章

無怨中境界正不一：有天性恬淡之無怨，有血氣激烈之無怨，有學者刻厲之無怨，有聖賢樂天安命之無怨。

子曰孟公綽爲趙魏老則優章

公綽優爲處，即是其不可爲處。人皆以廉靜貼優爲，短於才貼不可爲。吾謂短於才亦是優爲趙、魏老，廉靜亦是不可爲大夫。

公綽非不賢也，特爲大夫則不可耳。如孔圉、王孫賈，豈反賢于公綽哉？然而卻可。如此看，意思方活。

看注云「然則公綽蓋廉靜寡欲而短于才者」，是因聖論而知公綽之爲人，一也；因知家國之任異宜，一也；因知用人者，得其宜則中材成功，違其長則豪傑失職，一也。此皆言內之義也。

子路問成人章

文字中有分有合，各成其爲知、廉、勇、藝，分之説也；渾化其爲知、廉、勇、藝，合之説也。

禮樂，原自德性中來。

負約之人，不待久而變也。方其言時，本非實心，則響未寂而中已忘矣。久要不忘，只在此心上勘驗。

兩箇「亦可以爲」，是遞降語。

至聖人方可爲成人，雖程子推原説，然卻是第一節亦可二字意思。

注於上節亦可以句謂非其至者，就子路之可及而語之，則次節之爲子路所已及可知。曰今之成人者何必然，自是薄之之詞。要之，聖人何故又作此每況愈下語？此中便有抑折子路得意處，有激奮子路進取處。

子曰晉文公譎而不正章

譎者，不正而似正也。

桓公之正，猶是王道之未泯。

子路曰桓公殺公子糾章

有謂：分均以年，年均以德，小白當國者也。管仲、召忽爲先君社稷宗廟慮，當擇其可者而立之，不當輔糾以争國，差處在此。到子糾死時，管、召死與不死，各行其意，無一定之是非矣。先生曰：春秋時，凡公子皆各有傅，有變難則其傅與臣僕奉之出亡，例也。亡公子在外各求納，其傅與臣僕竭忠爲之謀入，亦例也。管、召爲子糾之傅，非齊之家相，僖、襄之執政大臣，其義但當奉糾出奔，安得責之以爲先君社稷謀，擇其可者定策援立，惟我所興廢哉！況鮑叔牙先奉小

白奔莒矣，故管、召但有從亡之義，無主議廢立之義，不當于此時責其非也。况謂之傅則必先君命之矣，豈可逃乎？晉荀息不食其言，《春秋》義之，卓子亦非當爲君者也。夫子許管仲之功，别有大義。若仲無此功，即罪莫大矣。子路、子貢之論，未嘗非正，以此觀之，安得謂子糾死時無一定之是非哉！其意總欲出脱管仲可以不死耳。不知如此説，既失身于前，又失節于後，徒增管仲一非耳。

子路、子貢兩章發問皆責其失節，而夫子兩答皆只稱許其功，而未嘗出脱其不死之罪，以其罪原無可解也。若有可解，夫子必早辨之，不留待後儒發明矣。總坐不懂夫子大旨，其意終疑立功不足以贖失節之罪，故曲爲之説。不知管仲之功，非古今功臣之功所能比也，看下章自分明。

九合諸侯，桓公之志事，然桓公只解兵車以合之耳。不以兵車而合諸侯，此方是管仲之妙用，仁者之功也。

子貢曰管仲非仁者與章

此章孔門論出處、事功、節義之道，甚精甚大。子貢以君臣之義言，已到至處，無可置辨。夫子謂義更有大于此者，此《春秋》之旨。聖賢皆以天道辨，斷不是夫子寬恕論人，曲爲出脱也。後世苟且失節之徒，反欲援此以求免，可謂不識死活矣。無論若輩，即王、魏事功，安得據管仲之例乎！

聖人此章義旨甚大。君臣之義，域中第一事，人倫之至大。此節一失，雖有勳業作爲，無足以贖其罪者。若謂能救時成功，即可不論君臣之節，則是計功謀利可不必正誼明道。開此方便法門，亂臣賊子接迹於後

世，誰不以救時成功爲言者，將萬世君臣之禍自聖人此章始矣。看微管仲句，一部《春秋》大義，尤有大于君臣之倫，爲域中第一事者。故管仲可以不死耳，原是論節義之大小，不是重功名也。惟誤看此義，故温公以篡弒之魏當正統，亦謂曹操有救時之功，遂以荀彧比管仲，蘇氏又以馮道儗之。此義不明，大亂之道矣。

管仲之功，非猶夫霸佐之功也。齊桓之霸，非猶夫各盟主之霸也。故余謂注中尊周室二句，只作一句看，方與白文意合。若將尊王另分在僭竊上説，此功不足贖忘君事讎之義也。

聖人論管仲，只許其功，並未嘗有一言及于糾、白之是非也。故程子曰：「管仲不死，觀其九合諸侯，不以兵車，乃知其仁。若無此則貪生惜死，雖匹夫匹婦之諒亦無也。」朱子曰：「仲之意，未必不出于求生，然其時義尚有可生之道，未至於害仁耳。」又曰：「召忽之功無足稱，而其死不爲過。仲之不死，亦未嘗害義，而其功有足褒耳。固非予仲之生，而貶忽之死也。」此三條最分明，所謂匹夫匹婦之諒，亦以其後之功較之，則此一死，直小諒耳。故下箇豈若字，謂其不死又過于死也，非指當時原不可死，死即匹夫匹婦之諒也。論者于此旨未徹，多欲曲爲不死出脱，即程子兄弟之説，愚猶以爲多此一節，然其義猶正大。今有云：爲傅從亡，與委贄之臣不同。又云：是僖公公家之臣，非公子之臣，故原可不死。則尤爲害理。如此則王珪、魏徵，高祖尚在，亦君臣未定，高祖改命太宗爲太子，即王、魏知有唐而已，又何以有罪律之乎！

公叔文子之臣大夫僎章

萊公被薦而不知，師德及門而終抑，宰相須具此器識。記同升而不記其薦賢，正見文子大臣作用，大臣風度。

可以爲文矣，是美文子之事，不是辨文子之謚。

即此一事，已不愧文子之謚，夫子表微別有義理，不爲衛人改定謚議也。

此非翻前謚文子之不足當文，亦非謂修班制、交鄰不辱之可議，只是就文子生平舉其義之重者，莫如此事足以寔其謚耳。不是辨文字，辨所以爲文者，辨文子之所以爲文者也。

可如制可之可，下來是活動，卻是一定之斷。孰可之？孔子可之也。孔子如何得可之？從天理可之也。此便是《春秋》天子之事。

子言衛靈公之無道也章

靈既無道，三臣又非仁賢，即謂靈明于用人，其明幾何？謂三臣盡其才，其爲才幾何？然而可不喪者，各當其才故也。

有謂：儒者之説以修身飭行爲主，而人主所急在用人，亂國用君子，未必救亂，用三臣正是靈公善用人處。先生曰：此只就衛靈之不喪，而推論及其能用才，尚有此一著，足以不亡耳。非謂人君所重在用才，而不妨無道也。衛多君子，靈公若能用之，豈止不喪哉！僅能用不賢之才，而不能用君子，正坐不能修身飭行以知人耳。由是言之，即謂人主以用才爲急，尤不可不修身飭行明矣。豈可訶儒者之論爲迂濶乎？此論有害世道不小，亟辨之。

子曰其言之不怍章

不待其爲，只在言時已知其必難，理固如是。然此是對面人説話在其人身上講，原自有踐不怍之言之難處，若也只在言時説，竟道理便有不足也。

陳成子弒簡公章

弒君，人倫之大變，法所必討。魯之于齊尤親近，當討。夫子嘗爲司寇，雖告老，分當告君以討。雖微三家，義必告也。警强臣無君之心，兼及之意耳。若謂夫子專爲三家而發，小看了聖人此告矣。

子路問事君章

事君有犯無隱，犯非人臣所諱也。但以欺而犯，則不可耳。子路勇于義，犯非其所少，正恐犯之中恃其義勇，有不盡合理竭誠，雖不失愛君，而不覺其入于欺也。意原重欺一邊。

欺字不用説到奸邪佞倖，即立言太過、强争必勝中，便有欺在。

子曰君子上達章

上達有日新意，不是一上便了。

不上即下，不君子即小人，並無中立之地。故凡説中立者，必下達，必小人也。

盡古今九域之人，生死即在此人倫、日用事物之内。譬之一條山嶺大路，上者在此上，下者亦即在此下，上者忽欲下，下者忽欲上，亦即在此路上變動不居，更不能跳出别處去。然行此路者，只有上下兩項，人發心在上者步步高去，發心在下者步步蹋落，更無中間立住、不上不下之人。要之，山嶺畢

竟上者喫力，而下者勢順，故下多而上少。其有中立住脚者，乃掙挫不上之人，巧爲變下之計。纔不上，必趨下，蓋其心其勢已入于下，到底山嶺中間無棲泊處也。

子曰古之學者爲己章

爲己、爲人，總在用心處看，不在事爲上看。同爲是事而兩者判然，只是此心針鋒，向裏、向外，須在發端幾微處辨取。

爲人者欲見知于人，則爲人即希世驚名之謂，非經世利物之謂也。經世利物亦是爲己中事，故程子曰：「其終至於成物。」人誤解此句，連下爲人亦説好，卻大謬。若以經世利物爲爲人，是仍舊在事爲上分別矣。只看世間講理學、争氣節、謀高隱，此數者豈非爲己之事爲乎？然請清夜思之，畢竟何所爲也，可以悟矣！

蘧伯玉使人於孔子章

寡過未能，不要從功力中見缺陷，正要從缺陷中見功力。

曾子曰君子思不出其位章

此是曾子省身思誠之學，於《艮》象有會，故舉來做箇話頭，以自警策。

位字有主職業者，有主心體者。講職業雖易入粗淺，然卻於理不背；説入心體，則竟流禪宗矣。聖賢之言，不離事理，萬事各有其所，思之無過、不及，是爲不出位。讀《大學》釋止至善傳，此理瞭然，又何内外之分乎！

不出位，不是欲其省思，知思不當出位，則位中之思，正苦研窮不到，何暇出位。思之出位，正爲不知位中至善之所在，以用其

思耳。有以多思解出位，非也。更謂思而當亦不可多，悖甚矣！

有謂：多思則事多，事多則力分。先生曰：出位不是多思，出位之病，只在思上自見，思出位則位中之思不盡矣，不必論到事與力。

位無思則失官，思出位則無物。不出位者，正位中無不盡也，當然有理，隨時有義，舍此盡是浮游謬妄。《楞嚴》之七徵，《成唯識》之八識，《圓覺》之修多羅，無位，正無非出位也。

位者，所處之分，萬事各有其所。《艮》彖所謂「時止則止，時行則行，動静不失其時」，原都在事物上看，就身所處而言，非謂思自有位也。

位字實指身之所處與所遇之事而言，不出位是止而不越之謂。或云：思之當然處，即位；若思外有位，即分兩層，即爲出位。其語似好聽，而不知其入於即心即境，從心生滅之説也。又有援程子心要在腔子裏，以腔子釋位字，不知程子是説存養心體，非説思也。思爲動物，易越其所，故必止其位。

有云：《艮》之二陰，思之體也，虚而能靈也，亦思之途也，虚而可經也。然一陽横而亘其上，則一陽亘横而塞其隧，故其德名之爲止。思善游，當以極重之力止之。先生曰：二陰非思體也，思自是動，陽動而上，至極而止，與外卦不相往來，不出位之義也。一陽不是位，艮止與畜止不同，畜止爲力制，艮止則安其所也。又曰：此是曾子嘗稱此言以警省善思之道，已離卻兼山講矣。若復糾葛一陽二陰之説，此解《易》，非《論語》曾子曰三字下文義也。

子曰君子道者三章

不憂、惑、懼，正講仁、知、勇之至，非一齊放下都無事，亦非養仁、知、勇之法，亦非推仁、知、勇之效，受用快活也。到聖人地頭看憂、惑、懼，愈精微難盡，正是仁、知、勇極際。「我無能」句煞見體象，故子貢云云。

三者爲君子之道，正爲可學而至者，故云云以自責勉人耳。若生安非學問所强，又說他做甚！

人於末句多不肯依注講。所以不依注者，皆爲自道作謙詞，則粗淺無意味也。不知此只坐自己見識粗淺耳。謙詞正是聖諳高深處不覺流露出來，非自知其爲謙而謙之者也。

自道之爲謙詞，即文王望道未見之意，非虛詞遜謝之謂也。人不識謙字之義，若夫子自知其聖而謬爲之詞者，于是改爲自道其事，自道其心，並謂夫子真實無能，皆求深得淺矣。

子曰不逆詐章

程子謂：「人情各有所蔽，大率患自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。」此節億、逆即自私、用智之病。君子之學擴然而大公，物來而順應，乃所謂先覺之賢也。先覺，只是理明，明理必由學問，固人皆可爲者，非必聖神不可知而後能也。兩不字與抑亦雖若有停折，卻只一氣直下，更須體會。

以語勢言之，則以不逆、不億卻又先覺也；以道理論之，惟其不逆、不億，所以先覺也。

逆、億，正爲不先覺而生。

覺字與逆、億殊，覺則未有不先者也。有謂：先覺是定其心，而不以物勝。先生曰：此釋氏之覺，非先覺也。先覺止以心爲極，則極處尚有未盡。問：覺原何不是心？曰：所以覺者，非心之故。

或曰以德報怨章

莫道或人此論是些小弊病，釋、老之學亦是如此。老氏只講以退爲進、逍遥、齊物，也是此意。至于釋氏，則竟看得父母兄弟原與昆蟲草木一般，愛無差等，亦何異于此耶？總之，異端只是私心，聖賢只是天理，私心之論縱裝束得極好，被天理一駁，便粉碎。蓋所謂天理者，正如秤之星，如尺之寸，一毫那移走趲不得，纔得箇四平八穩耳。

聖人應事接物，如匠之斲室，四方上下俱鬬筍接縫乃可。或人之論，只是一處好看，不知他處不合者多，則此一處原未的當也。儒者之道，親親而仁民，仁民而愛物。釋氏作平等觀，寃親俱泯，便是倒行逆施，有以愛禽獸，無以愛父母矣！他只要抹倒等殺，不知等殺之爲天也，無等殺即無天矣！故曰釋氏本心，聖學本天。

子曰莫我知也夫章

不怨、尤，便是下學上達處。

朱子謂：「不是下學外別有箇上達，又不是下學中便有上達，須是下學方能上達。」真説得此理四平八穩。後人講學，其弊總不出此，不是離下學尋上達，即是硬差排箇上達，倒放入下學中，豈聖學乎！

下學、上達只是一件。

上字如何，知天字則知上字矣！

子曰賢者辟世章

有謂：辟世是詼諧黃屋之旁，戲弄王公之側。先生曰：此大隱朝市之説，乃玩世，非辟世矣！又曰：東方曼倩詎足當賢者！

子路宿於石門章

到聖人分上，便不論氣運，不論事功。論氣運、事功者，聖人以下之事，與後世論聖人之言也。

子張曰書云高宗諒陰章

有謂：諒陰之禮，必有其人，如商之尹、陟，周之旦、奭，而後可以行此，否則禍亂又由之以起矣。先生曰：三年之喪達乎天子，古之制禮，準天理人情之至義，有不得不然者，非爲有其人而後可以行禮也。假令時無其人，將禮遂不行乎？且商之尹、陟，周之旦、奭，亦安能代有其人，而謂古之人皆然也？看滕文公因孟子之言，便能毅然行之，滕豈有賢大臣耶？何未之聞也？孟子曰：「親喪固所自盡，不可以他求。」故文公居廬，未有命戒，而父兄百官四方皆悦服。可知君誠仁孝能行禮，則大臣安有不足恃者。君苟不仁孝好禮，雖不行諒陰之禮，又豈無臣民之變哉！

子曰上好禮章

禮，履也。履以辨上下，定民志，相動以天也。若謂王者因使民而設禮以制之，則禮爲人謀，而非天秩。此老、莊剖斗折衡之見耳。

子路問君子章

人者，己之對；百姓者，人之盡。安人、安百姓理體只一，卻是分量不同。不是人與百姓不同，只修己處有淺深厚薄，則所及有遠近廣狹也。然則己有異與？只爲修之量有足不足，故己之體象亦有大不大。工夫只在修己以敬内，這裏面地分儘濶遠在。

安人、安百姓，其修己工夫充積，步步不同。只是一敬字中境界，再做不盡，直到堯、舜猶病，用力更無他塗。

安人、安百姓在修己外推擴，固不是；謂一敬即了，更無次第，亦不是。貫上下，包遠近，而無不統者，敬之理。自下上，由近遠，而有差及者，敬之功候。功候到安百姓，敬之理纔盡，故曰堯、舜猶病。

他處感應語是愈推愈遠，根本處不分層次。此是愈推愈深，外面遠一步，正根本處深一步，此中層次無窮，不是説一修己便了。

有謂：安人，不是隨身所值，隨人得力，盡有益于天地，盡無愧于此衷。若如此，是亦求可求成，苟且之念也。先生曰：一篇《西銘》道理，正在隨分自盡處，即萬物各得其所耳。若普度一切而成佛，卻是求可求成，此義惜未究竟在。

四書講義卷之十八

論語十五

衛靈公篇

子曰賜也女以予爲多學而識之者與章

下學上達，博文約禮，夫子平生爲誨，次第如此。子貢平時多學而識，非錯做工夫也。到此須知一貫，則從前學識方有箇一本會通處，正約禮、上達之序也。注中積學功至與曾子章真積力久，皆聖人鐵椿定法，不可移易。或謂學識非而一貫是，或作一貫先而學識後，皆陽儒陰釋之說。

道理自少生多，工夫必由多返一。然字衝口而出，是子貢種根深；非字接口即來，是子貢轉頭快。未轉念時，斬釘截鐵；既轉念時，都無是處。

一以貫之，之字正指所學所識，就這上見箇總統關通處，不是於學識之上之先，別有一件東西也。正惟異端別有一件東西，看得世間瑣碎繁重皆成外物，卻要憑此件東西起滅有無，不道打成兩橛，畢竟湊合不上。於世間一切有爲法顛倒錯亂，廢棄潰裂，識者謂其知一而不知貫。不知其一原不是，故不可貫也。聖人之一，即在多學而識處，舍卻學識貫箇甚麽！朱子之言，真聖人精髓，凡爲先一貫而後學識之論者，即爲邪禪所陷溺，入德之賊也。

曰「以貫之」，則正在學識中指示箇貫通要約耳，非令其空諸所有也。若不曾學識來一貫，從何處説起？故凡以讀書窮理爲支離務外者，正是他貫不通處，其所以貫不通者，其所謂一非也。

將一看成另外一物，要得此把柄到手，多與不多皆妙，一立學識先，一入學識中，正是禪悟，非儒理也。儒理先須分别義理，曾子章一貫話頭，攙入此章不得。或曰：既云一貫，豈兩章有二致乎？曰：公此見便是和尚，且耐心看細注去！

一貫、多識不是兩件對著，又不是將這一貫去多識。方未見得一貫時，只有多識；及既見得後，只有一以貫之耳，卻不是多識外又增一件也。此意惟夫子以之接引子貢，程子以之接引上蔡。冉、閔、游、尹之徒非不善學，而不得及此者，固知非口説濟事，亦非静坐得來。

謝顯道博舉史書，程子謂其玩物喪志，謝聞竦然。及看明道讀史卻又逐行看過，不蹉一字。謝初不服，後來省悟，卻將此事做話頭，接引博學之士。須知夫子此箇話頭，正從寔地接引耳。如以學識爲敲門之磚，以一貫爲密室之帕，皆狐禪矣！若問曰：一以貫之，如何應對？曰：多學而識之可也。

夫子生知，尚自謂好古敏求。其教人也，則以博文約禮，又曰下學而上達。自金溪只空理會一貫，以爲先立其大者，江門師弟遠宗其道，至姚江而其説更熾。初則以一貫廢學識，繼則遁詞以先尋一貫，而後學識，則是先上達而後下學，先約禮而後博文，節節顛倒，恐無此聖學也。朱子謂：「只主生知安行，而學知以下一切都廢，卻貫箇甚麽！」談空浩瀚，引得一輩士人都顛狂。嗟

乎！誰生厲階，至今爲梗，可悲可痛也！

有講一貫爲初學入德事，而朱子所云「真積力久，一旦豁然貫通」，乃是禪學者。夫生人之事，一坐一立，孰不由學，故云「有物必有則」，若劈頭便講一貫，一是一箇甚，貫又是貫箇甚也！充其說，必以爲運水、搬柴，頭頭是道，不至于猖狂恣肆、破樊決籬不止。至于真積力久，忽然貫通，正聖賢窮理之學，物格知至，下學上達工夫到處，不期而然。乃反目以爲禪家頓悟之學，不幾盜憎主人之甚乎！總之，近來講學，無非套竊禪門緒餘，借儒家言語，做箇話頭，爲文章翻案之法，原不曾識得儒家言語在。此之所謂一貫者，只是本天；彼之所謂一貫者，只是本心。本天，則有一定之工夫，一定之火候；本心，只一了萬了，更何工夫、火候之有耶？故同舉箇一貫字，其實如冰炭之不同，不可不明辨也。

子曰無爲而治者章

此章當重紹堯得人說，不是不重無爲之德。德已協帝，更不消說，而舜又適當上下際會之極盛，故尤其無爲也。要之，能紹堯，能得人處，正是德，說際會便是說德盛。

人都不要拈時遇說，謂將舜看做安享福命，逍遥天子不得。此最是學究粗論頭。紹堯得人，豈是逍遥天子所能耶？

舜非無爲之主，但舜前半節所爲，皆是放勳任内事。受終以後，得人而已，此其所以無爲也。

堯豈易紹，禹、皐諸人豈易得？能紹、能得，此便是聖德淵微。説時遇，正是説德也。堯亦同此德而前無可承，禹亦同此德而後來難並，惟舜適當極盛更難得，故夫子歎

之。玩其舜也與語氣，是更無他人可及意。玩何哉、而已矣語氣，是只消得如此意。若止說聖德重恭己，則都說不去矣。注語體貼極精，方見聖人言語，真是四平八穩。乃謂紫陽偶然如此解，不特道理不仔細，并文義俱未明在。若云帝王皆以敬德爲本，此又別一話頭，非此章之旨也。此章只重無爲，恭己句乃極寫無爲之狀耳。

恭己正南面，是夫子極意形容無爲之象耳，非追原無爲之本也。玩夫何二句虛字，語氣自得，故注下一容字，又云既無所爲，則人之所見如此而已。俗論乃云恭己正無爲之主宰，則而已矣三字如何說得恁輕？癡人前真不得話夢也。

恭己正南面五字，止作一容字看，故注云人之所見如此。有謂恭己即無爲，又有謂恭己所以無爲，皆將恭己二字誤看做精微。夫既爲精微，豈人所能見乎！且與上句夫何爲哉、本句而已矣語氣不合，此所謂求深得淺也。

子張問行章

「立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也」，兩其字指忠信篤敬。夫然後行，仍在言行上驗取。蓋上節指所以行之本，此節指所以豫立此本純熟工夫。時解離忠信篤敬，只說箇心字，行字若便縱橫由我，盡落禪窟矣！

兩其字指忠信篤敬，兩見字指其存注用功，兩則字、也字、夫然後字，指其工夫到極熟處。或將其字看做心字，或看做言行字，便與狐禪參話頭相似，全理悖謬矣！

子曰可與言而不與之言章

失人，失言，原自兩平。謂亦字側重，非也。但兩句總爲言而發，欲其語默皆當，則亦字是急連上句併説。

子貢問爲仁章

上器字對下大夫、士，上利字對下賢、仁。子貢結駟連騎，所少非大夫、士也，未必事賢友仁耳，故夫子進之。

子貢非不能事友者也。正爲其才情作用，有牢籠宇宙之概，則自尊貴而悦不若己，最是爲仁之害，故夫子以此藥之，重在賢、仁，兩之字極著力，其事都在外邊，其理都説裏面。

無地不求嚴憚切磋之益，只此嚴憚切磋之心，便是爲仁處。

聖人言語，定是徹上徹下。事賢、友仁，固是先資之具，然嚴憚切磋收攝得此心不走作處，便是甚事。故事、友與爲仁，爲仁與仁字有層次，無内外也。

朱子謂：「安鄉村裏坐，不覺壞了人。」即事賢友仁之義。

事賢須果賢者始得。今日遊客、講師逢迎醜態，固共成一箇不仁耳。

好名徵逐，先將仁字根荄剗卻。

世上大僚巧宦，借其聲勢煽動籠絡，傳授衣鉢，私營羽翼，壞卻後生多少材質。

近世奔逐聯結之徒，其起脚便差路，此中豈有人物，徒誘壞少年耳。其名曰入夥，非求友也。

事大夫，友士，誰不爾者。大夫求其賢，士求其仁，亦事之、友之之意所必至。未有好不賢、不仁以爲事、友者也，第自己所以去

事、友緣因，或以名，或以利，或以門户世法。則雖日親賢大夫，近仁士，徒以佐成其不仁，亦復何益，況以不賢不仁者爲賢仁乎？夫子爲子貢問爲仁，所求者爲己向裏之事，故夫子廣之以此，非教之世故也。吾輩一舉一動，與人接事，便須自簡點此心爲何而發，只看是向裏向外，爲己爲人，此正是善惡義利分界處也。

顏淵問爲邦章

此與克復章正好參看。與顏子言天德，則曰非禮勿視、聽、言、動。與之言王道，則曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則《韶》舞。」都是説到盡頭處，不是説主要入手處。要之，非本領盛大，用他不著，也不暇説至此。

有謂：此四句有二義：一則斟酌前代，舉一以概其餘，非止夏時、殷輅、周冕也；一則本一人之心，建中和之極，不獨法制禮樂等也。先生曰：總看得四句粗淺，要于上面别見箇精微廣大之道，不知夫子語顏子與他人不同，猶之教門人小子，則洒埽、應對、進退，造之可至聖人；到聖人，則動容周旋中禮者盛德之至。同是外面道理，一邊講下手，則處處要見根本；一邊講盡頭，則隨處是此理，更不消如此説也。故所云二義，其舉一概餘一則，猶近是。若本一人之心，不獨法制禮樂一則，直與聖賢當時問答不合，欲於言外求深，適見其于所言淺也。程子曰：「問政多矣，惟顏子告之以此。」正謂即此是精微廣大盡處耳。若僅以法制禮樂觀，誰不可語，而反以之告顏子耶？

夫子志從周，而此兼四代。蓋周文監古，此并監周，聖人爲萬世立法，心公理宏，

未嘗於從周之志有背也。

春王正月，謂夏時冠周月，畢竟不確當。朱子斷以建子稱春，夫子正是爲他不順，故欲改從建寅耳。一語直破紛紜。

《春秋》，魯史之文也，所以告顔淵者，夫子之志也。若硬牽春王正月爲此句作注脚，則是古今第一癡漢矣！

《韶》舞，《韶》樂之統詞，非專重舞也。《左傳》札聘觀樂，而歎舞《韶》、《箾》之至，豈專美舞耶！

鄭聲、佞人，兩件事是一箇病根。古來未有不相爲表裏以敗人家國事，然不得并作一件説者，蓋以人主嗜欲各異，其得而中之者又復不同。所以古人防微杜漸，於彼於此，無不補塞。

上四句鋪敘制度，是横説；此二句精究治法，是竪説。上四句如《尚書》陳六府三事，此二句如勸之以《九歌》，俾勿壞之意，莫草草溷作六事看過。

子曰人無遠慮章

無遠慮，不是不能慮遠，只不去慮耳。

子曰臧文仲其竊位者與章

惠之賢，衆人未易知也，惟仲知惠，亦惟夫子知仲之知惠，仲正要以不知自諉耳。不知被他瞞過多少人，到此没處躲閃。

有謂此是苛責賢者。先生曰：就人論人，就事論事，就言論言，聖人下斷語如權衡尺度，絲毫不可走趲。是以爲聖人，必無苛于君子、寬于小人之理。若謂賢者宜回護，不宜深求，此便是私心，更難與言聖人之道矣。文仲竊位，聖人但就知柳下不與立一事而言，初不以此蓋其平生也。近代議宋儒，

譏摘昔賢，幾無完人，以此爲罪，則疑孔子也亦宜。

子曰躬自厚而薄責於人章

躬自厚而薄責於人，纔是至公。蓋在我者此心，所以不得不厚；期於人者只此事，所以不得不薄。若云以聖賢自待，而以不肖待人，則是不責，非薄責，終是物我看作兩件，亦偏陂之論也。今人纔見以禮法律人，動云何必如此，或云責之太過，充此説也，必將使天下盡爲禽獸而後可。蓋其先由不能自律其身，所以爲此倒角模稜之説。

子曰群居終日章

此等人，治亂皆不可行，故曰難。

王夷甫一輩猶有高致，然已足陸沉中原。若後世門户之徒，標榜梯媒，乃逐利鄙夫耳，又王夷甫輩之末代奴隸也。

子曰君子義以爲質章

在物爲理，處物爲義，此節以處事言，合下便有箇義字。義者，宜也，只是該如此不該如此耳。禪家劈頭便將此字抹煞，所以靡所不爲，無所不可。譬如一件物，先已無骨子了，更從何把捏耶？

此義字在制事上見，若君子心學，自有仁在。存心之學，有主敬在，正不得單主義字也。

精義之學，在事前爲質，卻只在事上見。

朱子謂「義有剛決意思」，亦是從下三句看出。惟其剛決，故慮其徑直，無從容貞固，亦未成全德，故有下三句。

《蒙引》謂：「義是指初頭未行，行之、出之、成之，皆指其事。」吾則以爲四句總成一

事，義爲質則貫徹始終，下三句所以全此質者也。若離義而言，則已打成兩截。行、出、成不關義可乎？若三之字專指事，則四件並列無分，且云遜以出事，更説不去矣！固不若都指第一句爲得也。

問：三之字，或指事，或指義，當如何？曰：全節總説制事，事字白文本無，然義以方外，舍事講義，便落空，而質、行、出、成俱無著矣。故注首提制事二字。其實本文以首一句爲主，下三句完全此一句，文法自别。今若將三之字指事説亦無甚礙，然將四句平看矣。看注中而字一折，自然平看不得，畢竟指首句爲是。

三之字指上一句固已，又須知不但四者不平列，即三之字亦不是截然平列。義爲質，必禮以行之，此之字指義質。孫以出之，之字便指禮行之義。信以成之，之字又指禮行、孫出之義。逐句倂包説下，有兼意，有遞意。

以上句爲三之字指名，而下三句層次圓滿之，是不易正解。然三句又自不同：禮行、孫出二者相去甚微，故朱子有答門人分别一條，信成卻貫始終。故朱子又有非孫出後方信成之辨，其理甚精。問「君子義以爲質」一章，朱子曰：「義，只是合宜，義有剛決意思，然不可直撞去。禮有節文度數，故用『禮以行之』。『孫以出之』是用和爲貴義，不和，用『禮以行之』已自和，然禮又嚴，故『孫以出之』，使從容不迫。信是朴實頭做，無信則義、禮、孫皆是僞耳。」

朱子謂：「信以成之是終始誠實以成此一事，卻非是孫以出之後方信以成之也。」此言信以成之句雖舉在末，乃貫徹始終，道理與上兩句有别，然信以成卻須到成終乃見。

信成言徹始徹終，必以信成字粘定信上

説。即《中庸》所謂「誠者，物之終始，不誠無物」，❶《易》所謂「貞固足以幹事」也。

看注云：「以爲質幹，行之必有節文，出之必以退遜，成之必在誠實。」曰以爲，曰必有，曰必以、必在，皆指示用力之詞，故曰：君子之道，非頌美生安之君子也。

禮行、孫出二句與問達章察言觀色相似，正是爲己。若誤説入世情利害處，便是鄉愿學術。

子曰君子求諸己章

只是用心處向裏向外之别，纔求己便是君子用心，纔求人便是小人用心。不待求己、求人成就時，纔分兩種也。

子曰君子矜而不争章

矜、群、争、黨，毫芒之差，只争此；秦、越之異，亦在此。蓋以事迹言之，則矜、群略過便是争、黨；若以心術言之，則方其矜、群渾是一團天理，纔過争、黨一分，便是私心也。而字一折，此間須壁立千仞始得。然君子而不仁者有矣，故如李、杜、高、顧諸人，正當與之勘辨此處耳。若後之朝士分朋，秀才結社，合下便是争、黨，從何處更著而來？

而字一轉，正辨矜、群之真僞。

不争、黨，只完得矜、群。

争、黨之禍原於心術，而寔氣運成之。如京察、要典、東林、璫亂，皆朝廷適生此事，而門户借以行其攻擊報復之私。夏彝仲謂：「天生此輩，致朝野紛紛，皆國運所關。」自是至論。至争、黨激烈，兩不可恃，萬曆中之不斷是非，聽其自爲勝負；崇禎間之迭用

❶「誠」，原誤作「成」，今據《四書集注》改。

互制，更求兩黨外人，而敗壞日甚。蓋調停中立，又小人之巧妙極至者也。君子立心自當挽回氣運，挽回氣運必先自勉其爲矜、群耳。

子曰君子不以言舉人章

兩句自是平說有兩項事理，有各種人物，側併做一箇人、一串事，便非。

言字是好言，人字是不好人。言好底不是不舉，只不以言舉耳。人不好底斷然要廢，然不并廢其言也。

不以，不是條例，君子自如是耳。

有謂：心譎而口正者，小人之有智略者也；任拙而議工者，君子之無實用者也。不舉之足矣，柰何并廢其言？先生曰：小人以智略舉，亦自可用，但不以言舉耳。君子而議工，安得不舉？舉以議論之官，豈不當乎？此等說數俱乖角。

子貢問曰有一言而可以終身行之者乎章

子貢之問，只求指示一箇要語爲做工夫地行之。行此一言，非爲人情世務多礙，向聖門求圓通法也。

行字緊帖一言說，謂行此言耳。子貢問一言，非問行也。或將行字離卻一言，竟錯作子張問行之行，大謬。

恕字中實事無窮，擴充不盡，直至堯、舜猶病，止是恕字極頭田地。

恕之本來與恕之盡頭即仁也。當與我不欲章參看。

時解恕字，動云求之一心而已，不知心字如何切貼恕字。寬泛不切猶其小者也，不知此說正墮釋氏本心之教，憑他說仁，說敬，說忠，說恕，我只以心字了之。黄梅云：「憑

他非心非佛，我只是即心即佛。」其病中讀書人學問心術間，爲害不小。故凡以心學爲聖學者，即禪學也。

子曰吾之於人也章

直道而行，指三代所行于民者，非謂民之自直也。

三代二字，即天理也。善善、惡惡，天理本如是，三代直道亦正因民立政耳。若三代作法以行，便是私曲矣。生民本直，是三代直道所以然。

朱子謂：「所以字本虛，然意味乃在此。」黄勉齋親見朱子改討此注直至徹曉，蓋領會意味之難也。

子曰吾猶及史之闕文也章

今昔之感，聖人胸中幾許大事，豈僅此二細故哉！然即此細故而世風益降，言外寄托正自無窮。

子曰衆惡之章

可疑只在一衆字耳，一箇人如何使得人皆惡他，人皆好他？此正煞有可疑處，况所謂好之、惡之者特衆耳，其可以無察乎？所謂察者，也只是推究其所以致惡、致好之由，此正聖賢從人情物理中勘驗學問處，不是觸處懷疑自用，講機警、權術，立翻案之説也。

兩必字固是理當如此，又見好、惡之公有，不容自已者，此所謂惟仁者能也。

子曰人能弘道章

人與道本不可離，得則俱得，失則俱失。但欲舉而弘之，其責卻在人耳。弘字中地步亦不同，由賢至聖，由聖至化神，人做得一

步，道弘了一步。非人道，又何從見此境界乎！

人，氣也；道，理也。氣能循理，則理與氣合而道顯矣。氣不循理，則氣自氣，理自理，而道虛懸而不著矣。氣大則理大，氣小則理小，道爲人所同具，然必聖人出而大道彰，此人能弘道也。無人不賦此道，而天下之衆，百年之遠，無一聞道之人焉，此非道弘人也。理與氣固非二物，人與道原非兩端。無爲者即在有覺之中，但無爲隨有覺爲存亡盛衰耳。

若論道之本來，原無待于人之弘。纔説弘，便是發明恢廓之義，已見非人不可。然但云人能弘道，則人猶或希冀道之亦有功于人。惟復加非道弘人一句，令人當下便有警惺覺悟，正是聖人重加一鞭策也。

道無所不有，無時不在，固不因人爲存亡。然人所以能與天地參者，但于其中能辨別、去取、制行、補救耳。爲異端之學者，喜言自然簡易，不待安排，其不至無人不止矣。彼自以爲所見者大，而不知其自小之已極也。

人字甚大，異端平等觀自以爲大，不知其小甚矣。

楊無君，墨無父，禪學直欲無人。

子曰過而不改章

有謂：聖人廣遷善之門，若曰必過而不改乃謂之過，此恕辭也。先生曰：是教人改過語，不是寬容有過語。過而不改，是真過，責望之詞也。必過而不改，乃謂之過，則回護之詞矣。望人改過，使至無過，此爲聖人之心。若回護有過，使其得此說，皆長傲遂非，乃鄉愿、權術作用，足以害世，不可謂之

忠厚也。

子曰吾嘗終日不食章

或謂：少年不幸學禪，不知埋没幾許豪桀。吾謂果是豪桀，必不爲彼所埋没也。夫子終日不食，終夜不寢，以思，便悟其無益，不如學；朱子始參昭昭靈靈禪，後見延平，便悟其妄。此真世間絶頂聰明豪桀也。故吾謂學陽明之學者，必皆世之不聰明人，惟其不聰明，故乍見崖略，便沾沾自喜，以爲道在是矣。若真聰明人，則必要討箇下落，更一步便知上面更有一步在，那得爲彼所詿誤困苦也。

子曰君子謀道不謀食章

有一毫謀食之念，即是不謀道。不謀食，正所以謀道也。謀道、不謀食，兩項闕一不得。雖不至皇皇謀食，亦未嘗有志於道，此種人正不少，欲自附君子，其實非也。

凡言在中者，皆不必言在中而在中者也。此意在旁人看，君子只有箇謀道耳。飯糗茹草可終身，玉食袗衣若固有，此正是在中，正是不憂。

朱子謂：「恐人錯認此意，似教人謀道以謀食，故又繳一句。」則中二句下之轉折正解也，但須在論君子意中看出始得。若君子自作商量，又同夢話矣。

學非所以求禄，而禄自在其中，則謂學不得禄者既非，而謂學必得禄者又非也。夫子所以又下末句，朱子注中亦著意在此一轉。

子曰知及之章

莊涖、禮動雖似末節小疵，然是仁守後之不莊、不以禮，其失甚微，與常人之不莊、不以禮不同，乃是工夫圓滿盡頭處，正自不輕。人于此說得淺忽，是粗看仁守爲主之語，而失其意者也。

莊涖是裏面工夫足，纔充得到此，雖似輕於知、仁，然火候不到此，便有弊病。動之以禮，在知及、仁守、莊涖後講，則禮雖節文之微，而動之之道卻精。

動之於禮，此是極盡完備處。不是說治道要德又要禮，如道齊章所云也。

子曰君子不可小知章

注云「此言觀人之法」，看知、受二字已不是閉户先生事矣。特所以可、不可處，原在君子耳。

知字從觀者見，受字從君子見，其不可小知處，正爲有大受在。

可不可，在君子身上看，止是道不行，不盡其用；在觀人者推論，則可不可關係極大，不止是一人分上事也。

大受，不必定建功立業，窮達常變皆有之。小知止是以一長細事觀君子耳。或作小利近功說，非本義也。

不可小知只是不得以一長一技求君子耳。若謂君子不屑庶務，不事功名，王夷甫之高寄，馮可道之癡頑，亦可言大受耶？

子曰民之於仁也章

此節文法，是步步追出仁之無以尚意。水火於生人最急切，仁亦猶然，不但猶然，其急切更甚于水火，是就利益上看。到下文蹈

而死，又見水火尚有害患，而仁更無害患，又向利益急切外加一義。

子曰君子貞而不諒章

此與别章句例不同。無諒而不貞反對，蓋諒尚近君子邊事，非小人之所有也。正是其理正而固，有精審實體毅守意，合看乃得貞字之真。

子曰事君敬其事而後其食章

後世事君，原只有一食耳。方其上學識字時，只爲此一字；及至服官，忽要他忠清起來，種根已深，如何洗滌？即有一二勤慎乃職，亦止是善保禄位。就食字上加敬字粉飾耳，其本心全箇不是也。故義利之辨，須從上學識字時講究起乃得。

天秩、天禄皆是天理上事，因事詔食，君臣之大義，有何誤人處？看原憲辭粟，聖人不許，則矯廉亦非合義。但如後世事君，其初應舉時，原爲門户温飽起見，一片美田宅、長子孫，無窮嗜欲之私先據其中，而後講如何事君，便講到敬事，也只成一種固寵患失學問。此便是先其食，先其食則敬皆不敬也。故聖人下箇後字。

子曰辭達而已矣章

文章之病，只是不能達與求多於達之外二者而已矣。三字兼括二義，然看來求多於達外，即不知達之妙，即爲不能達，其實一病而已。如近日時文只恨不能達，何嘗求多于達外，然偏有許多隔壁閑文，排塲鬼話，豈非不能達者必求多于外乎！

惟其能達，故自已矣。其不已矣者，正爲不能達也。不能達，越不肯已矣；不已

矣，辭益不達。此古今文章之通弊也。

言之不文，行之不遠，聖人非欲省文，正爲文章家指出自古真訣耳。作文必先有義理、有意思議論，而後以章法、句法、字法達之。今人不復知本，作古文但講規模，作詩但講聲調，作時文但講圓熟活套。其言不文，先不可謂之辭；即有成辭者，亦止可謂之辭，不可謂之達；即有能達者，亦止可謂之達辭，不可謂辭達。辭達有所達者在也，今所達者何耶？

古今文字之妙，聖人以一字括盡。後人發明此一字，卻又失聖人之旨，如退之、子厚、永叔、子固、子瞻論文皆近似斯言，然實不得其本，何況時文流輩也。須知達是達箇甚，所以能達、不能達又爲箇甚，如此然後見達之妙。

要知達是達甚麼，如何便能達。學者於此當入思議，不可徒向辭求達也。

後世講學，書愈多而學愈不達，只是妄自著書耳。

師冕見章

道無時無地不在，聖人只還他自然耳。然須知非聖人不能恰恰處處還他自然也。

有人道，當然有天道，自然有人物。不知其然而然，第於聖人裁成輔相，充極細微，推達鴻廓，無不恰盡，其所以然處，更須領會。此一層不到，下面數層都落空去，走入漆園、瞿曇兩家門下而不知矣。

《論語》中瑣瑣屑屑記載細事，都是聖人全身所謂動容周旋中禮者，盛德之至也。

四書講義卷之十九

論語十六

季氏篇

季氏將伐顓臾章

既曰：夫子欲之，吾二臣不欲。又曰：今不取，後世必爲子孫憂。然則非止夫子欲之矣。只據招下判，真情畢露，欲之直坐冉求，方見其言語反覆掩誑之罪。舍曰、爲辭四字是定冉求勘語，與季氏又分一案矣。

丘也聞有國有家者一節大意直對今夫顓臾一節説，正破冉求所憂之非。自此至末，皆一意，直到季孫之憂不在顓臾一句，結出邦分崩離析正不均，和安之患也。

遠人不專指四裔，凡遠方之國皆是。看下文即指顓臾説便見。

有云：忠信不立，則鄉社之禮不能以致刑措。仁義不施，則韶濩之樂不能以降天神。文德之先，自有壯國勢、維人心者，非空言禮樂以修文德也。先生曰：文德二字緊對下謀動于戈而言，謂即有不服，亦止修德教，不事威武耳。文德即忠信仁義，即所以壯國勢、維人心者，原非空言禮樂也。

若未得上節道理，也無處講文德。

子曰天下有道章

從來講此章者重權勢上説，愚見甚不以

爲然。其病起於誤解總注此章通論天下之勢句。所謂天下之勢者，謂古今天下有道時如此，無道時如彼，其氣象世數大段如是。此之謂勢，非謂天下之有道、無道在乎勢也。權勢隨道轉，道不隨權勢轉。自天子出之禮樂征伐，與自諸侯、大夫出之禮樂征伐，固自不同，亦隨道爲邪正盛衰。蓋禮樂征伐者，道之用，非即道在是也。天下之生，一治一亂，然有天理之治亂，有氣化之治亂。三代以上，其治亂皆天理爲主；三代以下，其治亂皆氣化爲主。聖人所論有道、無道，正指天理之治亂。如講章所云，則陳同父之論爲不刊矣。要之，皆坐不曾識得道字耳。

首節推論大勢所至，已到極衰颯處，下兩節忽又重提有道，新安陳氏謂有挽今返古之意，看來亦非無謂。終之以「庶人不議」，煞有深旨。諸侯、大夫之僭竊，可以禮樂征伐之權正之；庶人之議不議，豈能以權相箝制哉！到庶人不議，方是有道盡頭。故知禮樂征伐之權，惟恃道之有無，章意所重在有道，有道而後有禮樂征伐。故連連提揭此句，不是能操禮樂征伐之權乃謂有道也。

無道只說諸侯，下面大夫、陪臣都包在裏。

天下無道止說自諸侯出，接下三句併及大夫、陪臣。可知自大夫出，自陪臣出，總是諸侯之罪；則可知自諸侯出，天子亦不得辭其失馭之責矣。吴氏謂「下章戒竊權，此章戒失權」，正此意也。

政字與禮樂征伐不同。諸侯亦有禮樂征伐，而出必自天子，侯國之政則不必出自天子。凡爲君者，必有政，天子、諸侯皆君也，故不可曰政不在諸侯。

諸侯代有天下，三代之嘗理，但以德不

以力耳。蓋天子與諸侯皆君也，猶宗子之與支庶相代，猶天理也。自大夫以下至於庶人，皆臣也，其至於取天下，皆篡也，而皆自秦廢封建始。封建廢，天下有不可言者矣。自古無不亡之天下，有封建固亡，無封建亦亡，吾未見廢封建之利過於夏后、殷、周也，而其亡之慘烈亦復可睹矣！

子曰益者三友章

有謂：必自明而後能知人，必知人而後能取友。先生曰：慎友貴知人，知人貴明善，是推窮本原。然須知明善之先，已當取友也。

子曰益者三樂章

三樂原自内出，不是向外强合。

禮樂三件，原是吾心本源固有，故樂在此，直是意味無窮。若謂將此三件以制吾樂，其樂不可久矣。此亦争内外之别。

兩者之樂如冰炭，須互看。

子曰君子有三畏章

通章重知天命句。知字是畏字根苗，天命是大人、聖言主腦。

畏聖言便有篤信力行在，不則非真畏也。

知天、知人，知其理也。程子發明主敬之學曰：「天理二字自家體貼出來。」蘇子瞻要打破程子敬字，正所謂不知天命而不畏也。

看《讀書》、《居業》二録以後講學者，便無敬畏意思，不免犯此節條欵矣。

子曰君子有九思章

君子九思，固不是源頭上攏統一思，件件都了；亦不是無事時全然瞢瞳，直到臨時方件件思量也。蓋當其無事，既有講明涵養之功，及其事至，又有辨析詳審之力，此聖賢之學所以千萬無弊也。

事物未接時，正要件件思得，即所謂凡事豫則立也。

九思若平昔不熟，臨時亦來不及，用不著；若當幾不提醒加謹，則向來工夫亦落空泛，不見有得力處。兩者交養並進，是用九思功候要訣。

此九者，君子平日無時不以此爲思，使義理純熟，則臨幾自然中道。然臨幾時，又須以此省察。兩者工夫，闕一不得。看程子「九思各專其一」，此意自分明。或曰：臨崖勒馬，恐迫促不及事，生騎驢覓驢，剜肉作瘡之病。曰：此正近世良知家惑誤之説。聖學定有此兩節工夫：未事前是統體工夫，猶戒慎恐懼之無時不然也；臨事時是專一工夫，即慎獨之審幾省察也。平時涵養純熟，臨幾又省察精明，這道理纔能實得諸己而不走作。良知家務直捷簡易，必欲併而爲一，反以此爲支離兩截。不知境候固有兩節，工夫無時不然，而於發動處尤加察耳。非別換一樣心思，則原自簡易直捷，未嘗支離兩截也。

在視、聽未交物，當體會明、聰本然之理。及視、聽方交，又當精察其蔽引之端。九思皆然。

尋常語默間，便是言行住坐卧處，無非事思忠、思敬。只在當下，非爲將有所用也。

九者次第，饒雙峰以視、聽、色、貌、言就

自身説，事、疑、忿、得就事上説。又云言與事對，得又就事上説。其説頗支離，不若上六件是内出之順而正者，下三件是外至之逆而危者，如此分看便的確。

子曰見善如不及章

兩見字補出真知意，方見兩如字直遂無疑之妙，所謂誠生於明也。此等處人都略過。

志、道二字甚大，不沾沾爲功名也。看《孟子》廣土衆民章，其藴自見。伊尹處畎畝，樂堯、舜之道，所謂求志也。使終不遇湯，其志豈有歉哉！聖賢固甚欲行道，然出處輕重一般，大行、窮居並無加損。此章下節隱居、行義二句平説，無側重行義句意。

或曰：行義即對上隱居，猶云出仕耳，義字不重。予謂隱居只是箇隱居，雖君子不能異其稱。若出仕，則小人亦同，惟君子之仕卻只爲行君臣之義耳。故義字自重。義指去就言，道指德業言。

後世仕宦，先從行義便差起。

齊景公有馬千駟章

此章大意爲以異不以富説，故以齊景對夷、齊。若爲論夷、齊之節，則齊景之擬非其倫矣。餓于首陽只對有馬千駟言，極言其貧富相去耳。齊景之無稱，不爲有千駟，夷、齊之至今稱，亦不爲餓於首陽。故此處夷、齊之餓，不專論死節也。夷、齊平生大節，固不出讓國、死義，然此餓字卻不爲此。若論其節義，則必及其死，不止云餓矣。後人固誤看此書，遂有謂：夷、齊無死節之事，不過窮餓首陽耳。此又癡人前不得説夢也。凡書各章有本義，故其下語輕重各有故，不可一

概總說到盡類如此。

有謂曰：民稱之，則雖賢人，雖學士大夫，於今亦未必有稱之者矣。先生曰：說壞了周家數百年間名卿賢大夫。看文文山黄冠歸鄉與方遜志叩頭乞哀之謗，史策未能改正，而稗野頗多表白，其論未爲不有然。要之，此皆後世諂媚小人之過，漢、唐即未必然，况周賢乎！

陳亢問於伯魚曰子亦有異聞乎章

陳亢以愛厚其子爲天理人情之必然，聖人亦猶人耳，不說異聞是私心，反說異聞是公道。不說異聞極詭秘，反說異聞極光明。所以開口便問，意極宛轉，而辭無支離。若今人於己所不曉，不肯老實問人，一味偷餂秘訣，自負得計，似巧實拙。此又陳亢之所耻也。

四書講義卷之二十

論語十七

陽貨篇

陽貨欲見孔子章

是解若不解，似許實不許，隨問隨答，神味雪淡中見光明正大、不惡而嚴之妙。

子曰性相近也章

此章論性、習，是從人切近易明處言之，蓋與孟子性善之説相表裏也。

遠、近二字原從品類不齊處生出，故曰相近、相遠。所以不齊者，氣質故也。若不論氣質，則非遠近之可言矣。程、張、朱子發明氣質之性，正從此得之。

氣質之説，始於張、程，發明於朱子。於此章近、遠之義至徹，以之看《虞書》、《湯誥》、《易傳》、《中庸》、《孟子》，無不脗合無間矣。後學不深究其理，惑於異端，反謂朱子分理、氣爲二。不知論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是原未嘗二也，須是兩邊説，理方明備耳。主張異端者謂氣質即是性，此即告子生之謂性，釋氏作用是性，陽明能視、聽、言、動底便是性之説，大要以無善無惡爲本體，先已腹誹孟子矣，况程、朱乎！

最狂悖者，如盧格、許誥。然誥之言曰：人性皆同，如人形皆同；人性不同，如人

形不齊。即其言論之，已有不齊之形，有皆同之形，非二形乎？夫形何以有不齊？氣質故也。格之言曰：孟子性善，理之本體也；孔子相近，理之盈虧也。即其言論之，已分本體、盈虧，非二理乎？夫理何以有盈虧？氣質故也。總之，異學所最畏最惡者，只一理字耳。如盜之憎主，如諸侯之去害己。理字不滅，則觸處皆礙，故其所主者，離理之氣也，本心之學也。聖學所主者，統氣之理也，本天之學也。此邪正、是非之分，讀書人於此等處須明辨之，不可兩邊混過。

書意本指近、遠之故，重性不重習。習兼善惡，故曰相遠；皆習於善，則反於天地之性矣，又豈止相近而已。勉人習善，是言外意。

習於善則善，習固有好者。然相遠之云，實爲習於惡者而言。蓋習於善之習，原與性一，不必言遠、近，惟習惡者遠於善耳。孔子之言，欲其終相近耶？欲其終相遠耶？既曰相，則習善、習惡皆在，習能復性。只説得一半，豈得混尊習字，將習惡之習亦可復性耶？然良知家必强辨曰習亦是無善無惡的，則吾不知之矣！

習，非教之謂也。天有運氣，地有方隅，物有異用，事有殊因，人習於善則善，習於惡則惡，而至於相遠。然後聖人立之教，教所以化其習，使復還於相近也。若以《詩》、《書》、《禮》、樂化教勸率爲習，則聖人之教豈使人相遠者哉！

有謂：自然者，獨禽獸耳。人則必有已事，不聽天地。先生曰：禽獸亦有習相遠處。

子之武城章

子游疑夫子笑其迂濶，故述夫子平日訓

言以相質，見天下無不當教以禮樂之人，豈武城獨不必然耶？ 君子、小人，猶《大學》自天子以至於庶人，盡人言耳，非以君子自任，以小人指武城人，亦不指煞武城之有君子、小人也。

君子、小人都指受教人說，不是主教之君子言。 一國一邑之中必有君子焉，有小人焉，皆不可不學道耳。 君子凡爲縉紳士大夫皆是，不必專邑宰，亦不必坐定現在有位。不然，竟是子游自命矣。

君子、小人以位言之，是恐人誤以德分君子、小人，於理説不去，故注此八字，非指現在之位而言。 蓋一國之人，後來非君子，即小人，皆不可不教以禮樂。 方其學道時，未嘗分君子、小人也。 然其理君子得之則愛人，小人得之則易使矣。

兩句須急連讀，合總看，要見得無人不當學道，無處不當以學道治之，以對牛刀之說，謂割雞亦當用牛刀耳。 在夫子當時之理在分處，在子游此時引據，意在併處。

道字所該固廣，然此只是教民成俗上說，則以禮樂爲大，絃歌之聲，禮樂之教也，故學道只指禮樂爲是。

禮樂是道之大者，因絃歌而發，故直指禮樂。 要之，禮樂便是徹上徹下事，有體有用，大無外小無間。 俗儒先看得禮樂二字粗，止將禮樂貼絃歌講，連《集注》受謗矣。

後世事功之卑，只緣分了道學、儒林、名臣、循吏等傳耳。

凡謂三代不可復，即是不仁； 其不仁也，由於不知道。

凡人之言，一番陳述，一番精明，一番舉示，一番闡發，雖字句不更，而意思自別，窪隩愈出。 或謂上節俱屬夫子之言，固未嘗有

偃言也。然則古之賦詩贈答，又何嘗增減片辭，可得謂非當時一番說話耶？蓋兩句固是夫子之言，而偃舉述來謂武城亦不可不以學道治之，此所謂偃之言也。

公山弗擾以費畔章

使夫子果往，必有一番設施，直繼文、武之業，必不是半間不界小結果下場也。其乎口氣是決辭，不是疑辭，朱子云「與吴其爲沼乎」，語氣相類。

子張問仁於孔子章

五者所以存心之道，心存理得則仁矣。非是夫子說不出心存理得四字也，只爲心存兩字極難說。纔有一事一處之不然，便是心之不存。心不存，則理又何從而得乎？所以說五者只是言事事行，非即指五者爲仁也。說於天下只是言處處行，非以徧及天下爲仁也。且不云行五者於天下爲仁矣，而曰能行五者於天下爲仁矣者，正見處處勘驗，事事用意也。

心存理得，凡從事於仁者皆然，不獨此節。此節五者，乃子張所以存心對病藥方。於天下及不侮五句，乃其服法火候也。

五者只是存心之目，雖皆出於仁，而不可謂之即仁。又不可指之爲心，乃心與仁交接處，故心、理二字都下不得。於天下注謂無適不然，只是能行到純熟無間處，所謂心存也。俗解强分五者爲内，天下爲外，更屬粗疏。五者就子張所不足而言，所謂爲仁矣，亦自有分寸。如告樊遲、司馬牛，皆從端倪指其極地，與全體須有別。

下五句纔是能行盡頭，工夫到此，自有此應。爲仁須於此試驗火候。與天下歸仁、

邦家無怨一例，正鞭辟入裏，不是鋪張於天下局面也。

信自人任，敏自有功，能行到此方足。非爲人任、有功而爲信、敏也。信之人任、敏之有功，亦隨地可驗，自天子至庶人，自日用飲食至平成天地皆然。不必説到任天下、功天下也。

子曰小子何莫學夫詩章

興、觀、群、怨是人心，可以是《詩》之理，須作兩層看。

邇之事父、遠之事君二句，就倫理中舉其大者而言，邇、遠二字隱括甚富。

邇、遠二字內，倫類無所不包，兩之字指點甚活，不拈煞君、父。

子曰女爲周南召南矣乎章

面牆，言面前一步行不去也。爲二《南》便行得去，爲其切於身家日用也。

子曰禮云禮云章

玉、帛、鍾、鼓總指禮樂之末節，所該者廣，非專指此四物也。

自袁黄、葛寅亮等倡不通講説，以爲不可增出敬、和二字，始而含糊影響，繼則索性以狐禪悖聖學矣。萬曆末年至天啟，文字之謬亂皆由此種説數開之。一時俱以注中字樣爲戒，敢直提二字講，自千子與大士諸先生始，其功不可没也。近時此種説數又騷騷行矣。

子曰道聽而塗説章

道聽塗説，不但病其口快，爲他只當一場説話，説過全不去存蓄體會，使實有於心而行於身耳。然其所聽所説，原是正經道理，故曰德之棄也。若今之講師承襲邪學更且道聽塗説，此又不當引棄字律，當引上章賊字律矣。要其輕狂躁妄之狀，則賊、棄如一。

子曰鄙夫可與事君也與哉章

國家當覆亡之運，❶不必生奇奸大惡，但所用無非鄙夫，便足令神州陸沉，群生塗炭。一時爲君子者，受鄙夫之牢籠，或取其幹才，或信其小節，或因依門第世講，遂不惜爲之援引。此輩得志，但知爲身家禄位，其黠者兼爲交遊，則譽望尤重。不知其爲交遊，正爲其身家禄位久遠計，未嘗一念及君國天下也。只看一箇與字，便具千古朋黨傳論在内。

鄙夫必到甘爲弒逆，亦是事勢不得不然。其原只消一箇鄙字。

吾生所見士大夫傳授做官秘訣，與門户聲氣作用，大都被此章包括。

子曰惡紫之奪朱也章

並存、雜奏、便奪，故可惡之甚。

天地間陰陽、人獸、善惡、邪正，事物本自並生，此天地之道也。然陰必賊陽，獸必害人，惡與邪必傷善與正，若無聖人裁成扶抑於其間，則天地亦息矣。此所以曰三才。如謂天地本一，視聖人生殺、好惡多事擾亂，

❶「亡」，原作「忘」，今據文意改。

是有天地而無人，亦且胥人類而歸於禽獸也。二氏之説總不出此，故最怕分別，喜自然。學者反以其説爲高，則人理幾滅矣。

子曰予欲無言章

此與無隱章最易錯解入異端去。聖人因學者徒以言語求此理，而不直體之身心，故發此以警之。非謂道本虚無，有不可説者在也。

無言下一欲字，則夫子非無言也，正要人實得其所以言耳。若作擎拳豎拂觀，真野狐精矣。

末節即是無行不與注脚耳。一時一物無非天理，則一動一静無非聖道。若作四時、百物以行、生述天，便是錯鑄。

另有箇天在，卻又無處非天。聖人只要於此識得耳。

極可笑者，以天何言二句夫子自比，而以四時、百物比小子之述。不知天有天之行、生，夫子有夫子之行、生，小子有小子之行、生，都不待言也。若必待言説，則行、生非天乎？

時行、物生，是天之日用平常現前可見處。一動一静，是道之日用平常現前可見處。直指箇實在道理如此。以時物擬小子，固非；即謂表暴自家，亦非也。

此節是聖人脱口説出，纔知聖人實落與天一般時行、物生。學者正要就此體認至理，不是聖人即舉天而言也。若徒作當下指點語，便攙入木犀香裏去矣。

首末二句，人皆看做一樣話頭，不知首句從「不言何述」轉出，止説天固無言；末句緊承時、物二句説，正見其所以無言也。

此節最易近禪，程子所謂彌近理而愈失

真者在此。只寫得天理流行活潑潑地，不知已攙入那裏去也。要知禪家指點，只要觸處識得此心；聖人舉示，正見隨在是此實理。只在辭氣輕重抑揚之間，便易差去，故是極難。

注云「與前無隱章相發」，則所謂天理流行之實，只在無行不與處。此是夫子言前言後、言内言外、欲言欲無言、不欲無言大宗旨也。

程子語上蔡：「爾等在此只是學某言語，故心口不相應。盍行之？」問：「如何？」曰：「且静坐。」便是此旨。無行不與，聖人只要人實下手，反身自得耳。若謂「言則有盡，無言則無窮」，是反引向高處，不是指向實處。聖學高處正在實處也，此一針錯走不得。

行焉、生焉緊與何言哉相應，惟其行、生，所以無言，全是指示實地，非更無可説也。無可説便不得不説，程子破邪七語歷然矣。

宰我問三年之喪章

「子生三年，然後免於父母之懷」，只爲宰予吝惜此三年，故即以三年立説耳。昊天罔極，豈有年之可計耶？即用子矛刺子盾，予即善辭，能無驚塞？

子曰惟女子與小人爲難養也章

此只説女子、小人難養處，而主者養之之道，即在言下。可知近之、遠之有許多病痛在，有許多義理在。

女子、小人非獨其性質難化也，彼實有學問傳頭，作用派頭，使人主出他手不得，漢、唐之末足以觀矣！讀《酌中志》更有甚

焉者。❶獨怪時皆英君，身受嬖妾之害，而即位也，復以嬖妾自戕。親定宦寺之難，而其後也仍用宦寺致亂。豈非難養之明驗與？

女子、小人之禍，至魏、客爲烈矣。讀《酌中志》略見内庭立法，原有未盡善處。後來并舊制盡蔑悖之，天下事安得不壞！歷朝宰執無不爲司禮監私人，相公拜太監，外佯執侍生帖，到門即易門生帖進矣。至朋黨排訐，各争其所私内監，堂堂士大夫反爲女子、小人所養，且爲女子、小人所歎以爲難養也，豈不可耻之甚哉！

❶「酌」，原誤作「灼」，今據《明史》改，下同，不出校。

四書講義卷之二十一

論語十八

微子篇

微子去之章

有謂：微子謀於父師、少師乃去。使父師曰我其行遯，少師曰我不受敗，則微子不去矣。先生曰：此未必然。三仁各自心安理得，微子合下便該去，豈得因人行止耶？

有謂：微子之去，去殷耳，非奔周也。若奔周，是以國外市矣。先生曰：即奔周，亦非市國。周之代殷，亦仁也。以仁歸仁，何市國之有？

須知武王之事亦仁也。而三仁爲殷宗，其仁卻合如此。故曰「殷有三仁」，三仁非仇武王者也。後世以詐利取天下，則不止宗親之當仇也，凡攀附與苟免皆不仁也。殷不得不亡，周不得不王，三仁又更無別法可做。與武王心事，光明如一，此即伯夷、叔齊與太公、武王並行不悖之理，皆仁也。

三臣之事，可曰忠、曰義，何以名之曰仁？子文之忠，文子之清，子路之可使治賦，冉求之可使爲宰，公西華之可使與賓客言，夫子皆不輕以仁字許之。何於三人而即稱之曰仁，此中煞有至論。

齊景公待孔子曰若季氏章

以季、孟閒待孔子，尊隆之至矣。豈昏眊之主所能乎？只此語固知其全無心肝，但作一番好看説話耳。

齊人歸女樂章

女樂歸定公，則受之者定公也，而特書季桓子。孔子之得政也，以桓子；其去也，以桓子；魯之不足以有爲，桓子之不足以有爲也。

長沮桀溺耦而耕章

天下有道，丘不與易也。此二句緊對滔滔者天下皆是，而誰與易之二句作轉駁。言易者，正欲以道易無道耳。天下有道，更易箇甚？非謂天下有道，則我可不任其事而高隱也。聖人遇有道天下，正大有爲，但無須變易耳。

聖人易天下之心，即天心也。直立在用舍行藏之外，不在時勢，不在一身出處，亦不在做得成、做不成上發意。當時沮、溺一流，總不見得此理，不能有得此心，遂成一種議論，流爲後世二氏心腸學術。聖人此言正所以破沮、溺見識之差。後惟孔明不逆睹成敗利鈍，而以漢賊不兩立，王業不偏安，必盡死爲之，猶得洙泗心傳，程子所以稱有儒者氣象也。

逸民章

泰伯何以不稱逸民，則知虞仲之逸，初不以遜國也。玩下隱居放言一段自見。

有謂：出世、入世，不爲世縛則逸。先生曰：世豈有出入？亦是和尚語。和尚亦

終不能出，涅槃圓寂只在世間耳。

有謂：夷、齊出世，柳下籠世。先生曰：夷、齊不降辱爲義，非出世也。柳下亦無籠世意。

周公謂魯公曰君子不施其親章

親自不當施，不施適得親親之宜。後世制治純是計較利害，故封建之道廢，而親親之本亡。一部宗藩典禮事例，皆賊仁傷恩之術耳。

魯公受命分封，與開創得天下者不同。其所謂故舊，即親賢之世好者耳。若主功臣立説，是後世情事，非當時本義也。

自漢以後，開國者必有殺戮功臣之禍。緣他都以詐力得天下，當在草昧，君臣未定，未嘗不欲爲所爲，但以材力相屈耳。既得天下，平生詐力底裏可以欺天下而不可以欺故人，其中固杌棿而爲功臣者，又輒恃其故眦睢怨望，後生新進更以諂阿相形激，以利害動人主，此殺戮之所必至也。欲銷此禍，須王者知義理。王者安從知？必須儒者開導。儒者胸中皆自私自利之心，又安能開導王者哉！閲洪武間功臣諸案，未嘗不歎惜朱楓林之早死，而潛溪、伯温諸公不深明聖人之道也。

求備一人與器使有別：器使言人無不可用，無求備言用人當盡其長而舍其短，不得混看。

四書講義卷之二十二

論語十九

子張篇

子張曰執德不弘章

執德在體道有得上看，信道在尊聞上看。

子夏之門人問交於子張章

二説皆原於聖人，只從意見生偏耳。

子張只不然子夏之拒，不不然子夏之與，故尊賢容衆、嘉善矜不能雖平説，而意重容衆、矜不能一邊。

如之何之義有三：受拒不暇，無暇拒人，一也；人自遠我，無勞我拒，二也；即令拒人，人亦不恨，三也。今之立品非真，而好讀《絶交論》者，亦曾於此一參看否？

子夏曰雖小道章

小道只指農、圃、醫、卜百家衆技之屬，故曰必有可觀。君子不爲，因是君子所志之道大，一務於此則精神分而識趣陋，是以致遠恐泥。不爲只是君子自己不爲，非絶之使人皆不爲也。故朱子謂：「小道皆用於世而不可無者，其始固皆聖人之作，各有一事一物之理焉，是以必有可觀。有將小道盡情抹撥，謂君子絶之，使不興於世，是説做邪道、

左道，非小道也。」《或問》：「黃勉齋云：小道安知非指楊、墨、佛、老之類？ 曰：小道合聖人之道而小者也，異端違聖人之道而異者也。小者可施於近，異端不可以頃刻施，彼之無父無君又何待致遠而後不通哉！」觀此條則知是説之謬矣。

有謂：道術分而有大道，又有小道。先生曰：小道是自古來所必有必需者，非因道術分而有也。

致遠只講帝王治道，亦坐小見識。孔、孟終身不行道，豈所致不遠耶？

子夏曰日知其所亡章

時説多以知、能分上下界，非也。知字與無忘對，所無與所能對，未有者爲所無，既有者爲所能，所無中亦有知、有能，所能中亦兼知、兼能。朱子云：「知與無忘，檢校之謂。」故知字非知行之知，能字亦非知、能分説之能也。

知字與無忘對，非知、能之知也。故朱子謂：「知與無忘，檢校之謂。」只是覺得未有底多，則其好可知。若謂日日知得幾何，便與能字對矣。

知字與無忘字對，不與能字對。朱子謂：「知與無忘，檢校之謂。」如此看方形容得好字出。日新不失意包裹言下，故列之圈外。書理本自如此，初無難解，然嘗舉以語人，都笑不信也。

子夏曰博學而篤志章

四件缺一不得。

四件只説致知之事，而仁在其中。注中心不外馳二句是講出所以在中之義，非子夏語中所有。若云治心求心，是要存心而如

是，非如是而心存，於理顛倒矣。蓋心字是四件與仁交接過度處，説在一邊不得。謂四件是存心既謬，謂心存即仁亦非也。

心不外馳與所存自熟有兩義在。人但以心存混過，雖有存字，脱卻下一句矣。不知心存非所存也。

未及力行爲仁，言爲仁尚欠一半工夫，非此四件絶然與仁無干。子夏忽然摸著鼻孔也。

知及之，仁能守之，原是一事，不能守，雖得必失。然不知及，又守箇甚！知是此心之明，仁是心之純熟處，道理合一，故致知而仁在其中。未及力行而爲仁，但謂工夫尚少一半耳。非謂致知屬外，而仁向内也。致知正是内裏事，惟異説將致知看成鶩外，故於致知二字中差排入一良字，以便割去外面一切。卻正是分内外爲二，不知離外之内，非真内也。故謂知行之理一則可，若知行工夫畢竟有二，畢竟知先行後。但知乃所以行，行處又生知，此所謂雙輪並進耳。

子夏曰百工居肆以成其事章

注中二説，一重在學字，一重在道字。玩白文以致二字，用力只在學字，故尹氏説次后。

注中二説相須，一重居肆、爲學，一重成事、致道，輕重讀來自見。講説有云成字、致字内便包得後説，不煩蛇足。此不知二五之爲十耳。重講成、致，即是後説，何云包也？前説是用功之專，後説是志道之盡，但聖賢教人於用功處較多，故前説爲急耳。

問：學如何以致其道？曰：學只是一，一故專，專故能至也。且如坐如尸，立如齋，只有一箇尸、一箇齋，專而事之，道安往矣！

今有多讀書而益背道者，讀踞轉鼓琴，則吾踞轉亦可矣。跛倚臨祭，則吾跛倚亦可矣。是則讀書反生紛雜，學適以背道耳。然究言之，則終不是學也。故注雖云「二義相須」，而終是患在不學之意多。

若要摒當一切，非學不可得。

子夏曰君子有三變章

聖人豈常有變哉！然必如此作意剖析看來，活畫出一箇聖人全相。如孟子分別性、命，朱子分別理、氣，正惟拆得清楚，故合得渾成耳。

動容周旋中禮，盛德之至。張子十年學箇恭而安不成，正爲此也。然其徹上徹下工夫，只在一部《小學》。今人都不講此，一坐一立便已不是。慢易之心生於中，怠惰之容現於外，又安望其能中禮也！幼時不曾做得，筋骸肌膚廢委，日久長來，雖有意爲之，更覺費力。故朱子又有以敬補小學之說，纔能主敬，則此心在腔子裏，動止語默必有可觀。但主敬到純熟時，便是恭而安境界也。

子夏曰君子信而後勞其民章

此言君子信於上下爲亟，非爲勞、諫，避厲、謗之術也。當其未見信而事勢所至，君子亦必須勞、諫，但君子始終以誠意感孚爲主，勞、諫其從之者耳。

信謂上下相孚，不專指上以信動下也。信而後勞，謂平日交孚而後可以使之，非謂勞之以信也。

有謂：不敢輕勞其民，所以善勞其民。先生曰：不用如此說。纔如此說，便有病，竟入權術作用矣。

子游曰子夏之門人小子章

有謂：小子之洒埽、應對、進退，大人之齊、治、平，皆是務本之學。先生曰：末指小學儀節，本指正心誠意，亦以儀文事物對道理德性而言，非謂小子之事、大人之事皆本也。在小子，則洒埽、應對、進退原是末，而精義入神貫通所以然便是本。在大人，則齊、治、平皆是末，而正心誠意以修身乃是本。故注但引誠、正而不及齊、治、平。今以小子之洒埽、應對、進退亦算本，而大人則以齊、治、平爲本，則皆反本爲本矣。其謬從務本二字生來，不知務本之末對旁流外騖而言，此本末即就事理精、粗、形上、形下者言，不可混也。

君子之道九句曲折最多，極難理會。朱子自謂於同安寓次無事，體貼出來。本注最宜玩味，略加轉側不得。上三句只是體用一致，教不可缺意；序不可紊，是下六句意。

注中明指本末，則兩孰字即言本末，是急應上抑末二句語。紛紛向君子之心受教人立説者，皆誤也。

兩孰字即指本末言。錯會向人身上，語意便易混難明，遂將道字看作心字，甚謬。

有謂：有始有卒，即下學上達。先生曰：下學上達，又别是話頭，非有始有卒之謂。

本、末二字從本得名，本即根也，末即枝也。根之與枝確然有分，但只是一木不可竟作兩物看。程子後四條意只如此，非本末不可分也。故朱子於注後特辨末即是本，學末而本便在此之非，正恐人誤解，失程子語意耳。

有謂：子游大要以爲禮法繁多，道存簡

易，子夏非子游爲清虛冥悟之學。先生曰：聖人之道，本末不相離。子游譏子夏末則盡矣，尚未窮其本。子夏謂本末並貫，除是聖人能然，學者須是先後有序。子游未嘗譏子夏之末爲非，而欲其專務本體。子夏亦未嘗謂子游之本入虛空，而必以末爲教也。蓋兩家之所謂本末，固同是聖人之道。若將本末看成兩樣道理，則其所謂本即異學也，其所謂末即俗學也。異學、俗學都與聖學没交涉，彼根源差謬非從聖門之本末流散而成也。又曰：聖人没，遭戰國之亂，暴秦之災，至教已無存者。止子夏、子貢、子張之門人流傳經説餘緒，然多假托傳會不可考矣。至宋程、朱諸子出而聖道復明，本末具在，直接不傳之微言，非子夏等之所得與也。子游當時無所傳，亦無門人著述，豈得以清虛冥悟之學誣之哉！

子夏曰仕而優則學章

仕與學原非兩件，然理則一理，事有二事，但盡分則主一，而兩者交爲用矣。

當時原有仕而不學一流，有學而不肯仕一流，子夏此論爲救正而發。

兩句文法雖同，須分別看乃佳。下句而字重，則字緩，與上句正相反。兩優字亦別，上優易，下優難。如此方見聖賢内重外輕、窮達一致之理。

有云：人不求聞達於世，正使曠然不學，亦復無傷於人。先生曰：無不傷人之理。和尚、道士自肆山菴，金溪、姚江私傳書院，然已生心害政，豈必得時在位而後禍世哉！

如今人開蒙上學頭一日，立心便錯，讀書不過作好官耳。此錯直錯到老死曠劫，不

但無人品、事功，直無讀書種矣！無惑乎異端以讀書爲事理障也。

曾子曰吾聞諸夫子人未有自致者也章

致字即《孟子》「自盡」盡字。《孟子》句原本此，非推與及人之謂致也。自者，本心之真；致者，天理之極，二字分開不得。然自字猶易，致字爲難。聖賢教人卻重在致字，只看親喪非大逆不道人，誰不哀其親者，此自字猶易也。至盡親喪之禮而致其哀，這卻是致之難。蓋自字本心，致字本天也。喪致乎哀而止，然哀之分數不同。哀戚屬以至路人、萬物皆哀也，然不是哀之盡處，故曰必也親喪。若側重自字，則乍見孺子入井，又何嘗有因有爲，然卻不可以此當自致也。

此句不是歎人情之薄僞。要之，人理本如是，到親喪纔是盡。以下親親、仁民、愛物，從此一路推去，沒一件不是自心，卻都靠這盡處起，分數便是一篇《西銘》道理。

曾子曰吾聞諸夫子孟莊子之孝也章

非獻子之賢，則不改正有可商。非謂凡執政子孫必當不改，熙、豐紹述，天子且不可，曹丕、司馬昭、蔡攸諸臣豈得以不改爲孝乎！

其他可能能字指傍人、後人之比儗莊子者，非謂莊子之能，且其他與不改，莊子並不分重輕取舍。夫子論渠孝行之中，以此爲最，人所尤難及耳。非謂莊子不以他能事親，而但專志于不改也。

孟氏使陽膚爲士師章

道箇上失其道四字，曾子胸中早有一副王者作爲、救民要道在。無處設施，說來沒

用，只好對士師講士師，對此時季氏士師講此時季氏士師話耳。要之，道雖不行，此一點心卻是隆污不易。

上失其道，則雖情真罪當，要非民之過也，上使之不得不然耳。今既不能復上之道，而又不得不盡民之情，思及此則哀矜勿喜，有惻然心痛者矣！

殺人多者爲忠，平反多者爲罪，俗吏視禄位重，則人命自輕。求免一家哭，不得不使一路哭，豈必周興嗣、來俊臣方爲屠伯乎！于公之高大門閭，王公之使相官職，自信得過處，只不爲俗吏耳。詐忠巧宦、俗吏之甚者，可不三復於斯！

子貢曰君子之過也章

過字須先看得好。日月不得不食，可知君子之過原與常人不同，故可見可仰，蓋其本心先迥然也。

以交食比君子之過，極精。日月自行，常度本無差失，但所遇入交度而爲食，不得不然耳。所謂更，亦食過即復圓，非更改其本體行度也。君子之過，其本體光明無疵，亦如日月，第爲所遇事勢之難，或有不合常度者，君子亦不得不然。然又不自諱其過，故人皆見之；及其更也，君子亦非於心體有悔厲變易也，但處之得宜，中權合道，故人皆仰之。

顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行。可見改過由於知過，彼貳過、文過皆不知者也。而不知又由於不爲己克己，爲己克己則惟恐不聞其過矣。君子之過易改，緣其立心處便不同，故其爲過原微，而反求又極虛明，故見幾更早。

衛公孫朝問於子貢曰仲尼焉學章

人謂公孫即太宰、黨人之見，非也。太宰、黨人驚其博耳，公孫是尋問其從授焉學，謂何所師學。故子貢答以焉不學，又斷以何常師，則公孫正問常師也。

須知此學字，非力學之學，乃從學之學，即師字也。焉學是問何所師，文、武云云正子貢妙於立説，極言其無師耳。焉學、焉不學，轉語甚巧，何常師句乃直答之也。

子貢正意，衹是天下無足當聖人之師且學耳。文、武云云正是立説之妙。

人謂：此章不宜重道字，宜重學字。似也。乃其所謂學者，謂夫子實是無所不學，如太宰、黨人所稱者。如其言則道字如何不宜重乎？只爲此章學字是從學之學，非爲學之學，但看一箇焉字自明。焉學問何所師，焉不學言無非師，焉學即常師，故答言那有常師耳，學即師也，非夫子之學也。故道字不重者，只爲此道字指昭代典故，若云除非此等，孔子也須問人耳。若學字看煞孔子身上，則道字亦相連而重矣。

公孫問仲尼何所師學，子貢答以無所師學，本義也。答無所師學而及無非師學，旁義也。學者因此言可以見聖人之生知而無所不學，如此又餘義也。

或曰：看煞在學字也，是示聖人敏求，疑亦無惡於理。曰：此章是評論聖人，須見得聖人全體，全體見則敏求意未嘗不在。自此章至陳亢，皆論者低看了孔子，而子貢辨之，是極推尊語。公孫問仲尼何師，子貢以爲夫子有師則天下有高於孔子者矣。堯、舜以來相承之道，非大小賢不賢之可分，孔子自得之，無師也。若夫文、武之謨訓功烈、禮

樂文章，則人人皆其師矣，又豈得謂之師哉！此是子貢反跌文法，無師正意在言外。朱子特地將道字注出，正爲焉不學之學，非聖人全體之學，故文、武之道，亦非聖人全體之道也。若將學字説煞聖人本事，則道字之注反説不去。欲就注看低道字，則聖人之學止説做博聞廣記、收羅纂輯一家，其低又出公孫所問下矣。故余以謂文、武之道以下七句，宜虚看，不宜實講；學字宜就師字看，不宜作聖學實講。

惟道字粘定文、武，故曰謨訓功烈、禮樂文章；惟文、武粘定此道字，故與堯、舜、禹、湯無涉。饒雙峰、陳定宇不識朱子之指，支離誤人。故余謂看《大全》須分別其法，只以本注爲主。

遵傳注，莫患乎知其當然，而不知其所以然，終於可遵可畔，無一定不易之理，此異端與訓詁同歸於無得也。如此章道字，獨注作謨訓功烈、禮樂文章，人皆知之矣。然試問堯、舜以來相傳之道，夫子獨不學乎？論道體不容分大小賢不賢矣，然道兼精粗、上下，獨不可以之分大小賢不賢乎？文、武之道即堯、舜之道，列聖道統傳文、武，文、武道統傳孔子，豈堯、舜列聖之道皆止於謨烈、禮文，而孔子之得統專在斯乎？抑列聖之道更有別傳乎？此陋儒定以爲疑者也。然則道之注爲謨烈、禮文，亦朱子之見如此，而非不可易也。生姜樹上生，也只得依他説耳。以此爲遵，畔乎不畔乎？蓋此章文、武之道四字，全要低看，公孫問仲尼何師而爲仲尼，子貢謂仲尼無須師，無可師，列聖大道，天縱之所固有也。若仲尼要由師而得者，除非是典故名物之類，如文、武之道亦須問人，然則人人可爲仲尼之師，究竟何常師之有。文、

武之道，猶云國朝典故名物，四字拆開不得。如此看便分明，愈見朱注之不可易矣。

大小，總只在禮樂、功烈、典謨、文章上說；賢不賢，總只在職司、傳守、師承、記誌上說。不可以大爲道德性命，以大爲道德性命，則賢不賢懸絶矣。

叔孫武叔語大夫於朝曰子貢賢於仲尼章

牆之高卑，只以喻難見、易見，非以牆之高卑較聖賢分量也。宗廟之美，百官之富，與室家之好，都在宮裏分別，不關牆事。人講此二節，無不以牆之尺寸爭聖賢分量，皆誤也。惟其宮有不同，故牆有高卑之殊耳。誤在「宮牆」二字混看，須提出宮字與牆字拆說，其理始明。

數仞非止説牆高，也只説遮卻裏面耳。正如裏面如此，所以外面如此。

陳子禽謂子貢曰子爲恭也章

不可及，不可升，不止爲庸人，至賢智便到一間之顔子，同聖之夷、惠、尹，皆在仰觀之列。

四書講義卷之二十三

論語二十

堯曰篇

堯曰咨爾舜章

此章原無以中字統貫之義，自不通講章造之，後遂著爲不刊之典，故講章之毒爲最烈。

有謂：周之未入商也，豈無善人？但未能發帑以爲恩，至是而後以商財富之。先生曰：周未入商則自富有二之善人，入商則富天下之善人，豈以商財私周人哉！又曰：湯、武之有天下，公也；後世之取天下，私也。以私視，則周爲周物，商爲商物；以公視，則此非商物，乃堯、舜、禹、湯相傳之物，并非堯、舜、禹、湯，乃所謂天祿之天物也。

有謂：此時商即散財發粟，亦未必能挽回。先生曰：後世取天下者以詐力，守天下者亦以詐力，故兵臨城下而講收拾人心之術，每無濟於事，以其力竭也。然尚有挽回者。若湯、武之征誅以德，不以力，紂果能散財任賢，未有不可挽回之理，非如後世詐力相敵便有不可中止之勢也。但紂必不能爲，亦自古必無之事耳。

四方句謂四方之政，由是無不次第舉行，是就上三句推廣言之，不是三者正而政

自然奉行也。

四方政行，固不但行上三項，然亦就上項推廣至盡耳。蓋商失其政，雖政在四方，而廢阻不行者多矣。武王謹之、審之、修之，於是四方廢阻不行之政，皆一一無所不舉行焉。行字原指四方之政，非謂四方服從而奉事武王也。

權量三事，固即四方之政，然四方之政，卻三事括不盡。故上三句舉其大凡，下一句包羅一切，猶云如此等類皆舉行也。若俗解將政行另講做奉行順化者，固非。然泥定四方之政只行此三事，遂將末句略過，亦未爲得也。

使武王生於商室，其行政亦須如此，豈必開國有此規模耶？余最不喜新天子及收拾人心之説。

講此節者，不是誣罔武王於鼎革之際，用收拾人心權術，即是侈張奉行新政之速，以頌其勳業之盛。大失《論語》載以終篇之旨。須知武王兢兢於四方之政，是帝王相傳以來道統心法。

興滅國，繼絶世，舉逸民，武王只知理合如此而爲之，天下之民亦只爲其理合如此而歸之。其相感通。皆天理也。若武王爲要天下歸心，又惟恐其不歸，而曲體以要結之，便都是私心權術，不可語帝王之道矣。

極可鄙者，專主改革立論，謂：惟恐天下懷舊，而以此收拾人心，如莽、操之徵聘封爵作用。純是篡賊肺腸，豈聖王心事乎！

此節最患以後世取天下私心，揣摩三代聖人情事，自行篡逼，而曰：「舜、禹之事，吾知之矣！」後世讀書談道者，大約在這肺腸上裝飾耳。遂敢於誣謗聖人而不顧，蓋其本心先失也。

帝王經營處置天下，未嘗不在人情物理之内，此古今之所同也。只是起念原頭一公一私處，三代與後世迥然不同。故聖人相傳一中字，《魯論》結以寬、信、敏、公，自堯、舜至湯、武一也。或曰：謂武王無利天下之心，吾終不信。不知此一點信不及之心，正是三代後隱微深痼之疾，中根已久，故自難拔，無怪其然。要識三代帝王處置天下原頭，只看一篇《西銘》自得。

讀此章，可知從來正統之説，朱子所謂不妨架漏千年者是也。《綱目》凡例所以發明有統無統，大書細書，或予或奪之義已盡之矣。但自《綱目》以後又自有一番變局，當自有一番變例，惜朱子不及論此耳。然能精熟《綱目》之文，執凡例之義，權之、衡之、量之、度之，其義亦可知也。

子張問於孔子曰何如斯可以從政矣章

後世人主，無非自私自利心腸，即有限田、勸農、輕賦、節用者，也只是喻於自利，未嘗真實爲民起念。此便是漢、唐與三代判然必不可合處，便是三代之道，漢、唐以後必不能行處。故因民之所利而利之，若先從因字著想，在民字前一層講作用，便落漢、唐甲裏。即使黄金與土同價，要非三代之所謂利也。須先將民之所利四字看得親切，直向盤古鴻荒看到三代聖人心事一片，因而利之四字，方是天開地闢功用。

若説君子自然無爲，不是闒茸，便是黄老清浄家法矣。幾忘卻章首有政字在，因字、利之字正見君子經略處。

擇，只是於可勞之事删之又删，至於不可删者，乃真可勞之事也。

因字，是有一分之利，便不失卻一分。擇字，是省得一箇人，便不多遺一箇人。郡守、縣令終日坐衙，而東作西成全然不曉，更説甚所利利之！差一隸人，勾當一事，便擾害不中窾，更説甚可勞勞之也！

有謂：欲仁而得仁指取民説，朱子治己治人一理之説亦自見到。先生曰：朱子謂：「仁是我所固有，而我得之何貪之有！若是外物，欲之則爲貪。」門人問：「於問政及之何也？」曰：「治己治人，其理一也。」正因門人之問淺陋，將人與政分作精粗、内外看，故云耳，豈謂治人便是取民哉！帝王仁天下，從精一執中至時雍咸若，皆仁也。漢武帝云吾欲云云，汲黯曰：「陛下内多欲而外施仁義，柰何欲效唐、虞、三代之治乎！」此即所謂欲而貪也。只爲他内多欲，故雖欲效唐、虞、三代之治，都成其爲貪，不算欲仁也。帝王仁政，教養漸摩、禮樂刑政，何一非仁，豈止取民貨財爲政乎？若止以取民講欲，正朱子所謂欲外物矣。其根本已爲貪，何仁之有哉！不自知其不通而胡説叛道，學者當深以爲戒也。

無敢慢而後衆寡、大小之分各正，非抹煞衆寡、大小也。

正衣冠，尊瞻視，不徒在形色上求。

子曰不知命章

我之當爲君子，命之固然也。爲君子而有死生禍福之不同，亦命之適然，不可辭也。信命不及，則氣有不直，力有不足，而道有不盡者矣。故無以爲君子。

知命故能立命。

天即理也，命即天理之當然也。知理之當然，一切生死、禍福、成敗、利鈍一齊放下，

面前只有我所當爲之事在，更有何商量夾帶？故可以爲君子。佛氏以因果報應勸人，袁黄竊其旨，造爲功過格，謂足以改命，乃所謂不知命也。

命字，深求者多入莊周、瞿曇邪路，淺見則又落《三命通會》、《星平會海》及袁黄功過感應等鄙魔。世人説知命，大約不出此境。

四書講義卷之二十四

門人陳鏦編次
同學諸子共較

中庸 一 第一章至第十一章

第一章

群言淆亂，總不知天，因疑及聖教。知天，則下面都不錯。

人生而知覺運動與氣質萬變，原未嘗不是性。但聖人謂此未是性之最上同然處，惟就這上面看出健順五常之至善，乃天命同然之本，故曰天命之謂性。與孔子繼之者善，成之者性，孟子道性善，皆一綫印合之理，非有所輕重立說也。

氣質未嘗不是性，然非性之主也。孟子口之於味章與程、張、朱子發明理氣之說詳矣。此非孟、程、張、朱之言，孔子、子思之言也。今總一概不信，只信生之謂性，作用是性，能視、聽、言、動的這箇便是性，三句是真宗旨。所謂本領不是，一齊差卻，下面縱有一句半句湊合近似，總與這邊道理不相入也。

有云：天者，自然之謂也。然專言自然而不言不已，則勢必專以氣質爲性。先生曰：即自然二字便有正義，有邪說。謂性之善本固有自然，非由外鑠，此正義也。若謂一切動止無非自然，即邪說矣。至不已二字，又是一義，與此處無涉。即不已，亦須分看，指此理之不已，則正義也；但空說不已，亦可扯入邪說去。

有謂：仁義是性，凶邪亦莫非性。先生曰：此是程子惡亦不可不謂之性意。然程子之云，謂性有過、不及而爲惡，從惡逆推上去，未嘗不自性來耳。

率字只在理上説，不在人物用力上説。率性之謂道，只説箇道理本然如是，不是生安自然。生安自然，亦是下句中注脚。

率性是指理上事，而氣在其中。所謂自然者，謂率字不説工夫耳。人欲講得自然二字微妙，遂説入化機自動，不知其然處。不知此只得氣上事，乃二氏之自然，非聖人所言之自然也。

率四體之性，便有聰、明、恭、重之道。非謂視、聽、持、行之安便爲道也。

日用當行之路，即有不行；路未嘗不在。不行者，不過在上面「過」、「不及」耳。故曰「可離非道也，不可離者率性」故也。

一部《中庸》只明一道字，故下節即接道字説去，性者推道之原，教者明道之事，三句總以言道也。首句從天説來，末句從聖人看出，中間率性又人與物共。要之，此道爲吾之所固有，只在吾身，一看則天與聖人、人物總在這裏。《中庸》拆開説，有此層次耳。天與聖人即吾身是性，命與教即吾身之道是。

上兩句一滚出來，纔有天，便不得不生人物；纔生人物，便有此性；纔有此性，便有此當然之道。一有百有，中間更無停待安排處。故不但命字自然，率字亦自然，命與率皆天之不已，有不得不然之妙。到聖人之教，似出人爲，然必如此，乃還天命之本來。此聖人之不已，有不得不然者，亦即天之不得不然也。然此間卻有一折。

只爲氣質有偏勝闕欠，便不能完此理之固有，故聖人爲之品節而裁成之。不則天命

或幾乎息，而道不行於天地之間。此是聖人不得不然者，不是人欲有功於天而爲此多事也。

人生品質各異，非過即不及，不能中道，所以有聖人之品節，乃所謂修也。

惟聖人窮理盡性至命，故能立天下之極。天下人物細微，無一不備聖人性道中。聖人原只在自己分上設施，未嘗外假也。

教雖聖人所爲，而因吾性道之固有，則亦同是自然之理。三句一串説下，中間只多氣質過、不及一轉，聖人之教與天命之性原無二理也。

性、道本不可分，但性上着不得修字耳。實則修道，而性復其中。看注云「性、道雖同，氣禀或異」，則上二句一併注下此句，全部《中庸》只完得修道之教也。

修道之謂教一句，是子思全部總敘。上二句是此句楔子，此以下至終篇皆所以修之法也。故此句須直承第一句説。禮樂刑政即是天命之性，告子、陸子静、王伯安以能視聽言動爲性，只爲脱卻第一句看。仁、義、禮、智都是聖人强名設教，初非性中固有。即老、莊剖斗折衡之旨，不知正因能視聽言動之性非天性本然，率循不得，故煩聖教耳。彼所謂性道乃聖人之所欲修去者也。若單承第二句，便墮此義。

異説分裂，都在教上起。彼亦一是非，此亦一是非，反以聖人之道爲外鑠。故子思立説以辨明聖教。看上兩箇之謂，正爲第三箇之謂而設。

程子謂：「自天命至於教，我無加損焉。」蓋道在天地間，人自不行耳，無存亡也。剥於上，復於下，桀、紂所不能止息也。道如是，教即如是，聖人之旨亦至今歸然也。害

道者曰三教，教豈有三乎？則又從而甚之曰三教合一。嗚呼！其所謂三者，釋也、道也、秀才也，而無聖教也。其所謂合一者，釋釋也、道釋也、秀才亦釋也，而無聖教也。聖教遂亡乎！天地自若也，日月自若也，山川自若也，無存亡也。

自天子至庶人，同此道也。孔、孟之後有儒名，則天下自外於儒矣。程、朱出而有道學名，則天下之儒又自外於道學矣。郝伯常謂「道學之名立，異日禍天下必有甚於宋者」，理不爽也。今人譏詆腐陋者曰道學，而村夫子、點講師亦公然自命曰道學，則胥天下而外於道矣！不知堯、舜、禹、湯、文、武、周公皆老儒也，道學先生也，則何儒與道學之有！

作君作師，教無異官，官失其職而有孔、孟耳。禮樂刑政，教無異事，事失其治，而有講述耳。

以道學立傳，古未有也。自脱脱作《宋史》而名立，道學於是乎亂。

道不可離，因爲從性命中與生俱來，非由外爍。我雖不明、不行，道卻未嘗頃刻離我。離道者，至桀、紂而止，然道終未嘗離桀、紂也。此雖承上注下轉接語，卻是《中庸》絶大關捩，下十二章至二十章皆發明此句之義。

戒慎二句，是君子統體操存心法，就盡頭形容其全身。不覩、不聞，而戒慎、恐懼則無時不然矣。

不覩、不聞，是舉常存敬畏之盡處而言。見於此亦戒慎、恐懼，則無時無地不然可知。看注中雖、亦二字語脈可悟。自禪學亂儒，以不覩聞爲真體，遂謂君子專於此用工夫，聖學日湮矣！必從覩聞説到不覩聞，斯理

方圓實。吾道精微處，異端心粗自不能入耳。

隱爲暗處，微爲細事，皆指境候言。言此時此地似人所難見，然幾既已動，自家先見得分明難掩，已是莫見、莫顯矣。

隱言暗處，微言細事，俱在機候上看，注中的確分明。人多將隱微説入心境秘密處，此即獨字下加一體字，以爲宗旨之謬妄也。故其語意又似誠意，又似致知，自指劃一番道理，於《中庸》本義不知説甚。

莫見、莫顯只在當下獨知中言，非指隱微之必至於顯見也。此節與《大學》十目所視節，人每説錯。

誠無爲，幾善惡，人生而静，但有至善，感於物而動，然後善惡形焉。惡之生也，其在動之微乎？故君子慎獨，審其幾也。此二句即十目十手其嚴之意，見幽獨之可畏如此。莫見、莫顯正指隱微，非對待推極也。

慎獨只在動静之交接處又加謹耳。蓋此是惡初生處，斬根須在此也。獨只是己意已發而人猶未見，故朱子謂「對衆人時亦是獨」。

上一節工夫是總冒，此節是細分緊關，分明兩節工夫，若作兩對説，便不是。不覩、不聞，乃語言之妙，爲包括睹聞以形容敬畏之盡，非謂專於此做工夫，亦非謂工夫到此乃妙也。慎獨節在交接頭上用力，獨就時地上看，非心中另有此件物事也。

工夫鑿然兩節，但上一節是總段工夫，此節是逐處緊要工夫。提省界眼，有此兩節，做時原只是一片，不曾拈一放一也。

戒慎、恐懼是兼統動静工夫。此節則自静之動，分界之幾也。時講與上節對分動静者，非是。

上節是統體處，不專説静。此節是分界頭上，亦不專説動。

問：或云静存、動察，是學者入手兩事。然究極之，善動實本於善静。世之善處静者，只是氣機偶息耳，而亂動之根本未嘗泯。試以晝夜驗之：人心無事時比有事時爲静，而睡則尤静。人心一有掛念躁想，則睡不去。無聞見思慮，寂寂寧機，此静境也。而夢中顛倒昏亂，一點靈性爲濁氣所掩，渾如死人，則可知日間静時之静，亂動之根本未嘗泯，如龍谿所謂「日間養得清明，夜間夢亦清明；日間攪得昏雜，夜間夢亦昏雜」者。以此静驗彼静，昭然可見。夫人之一心，夢中尚不能自主，矧疾病乎！疾病尚不能自主，矧死時乎！思及此，未有不惝然自失者。學道者試參之，其説何如？曰：工夫確然兩節，然卻不是動静截然兩對。戒懼是統體，慎獨是細分，於關頭緊要又加謹耳。若截分動静，是所覩聞時反不用戒懼耶？聖學隨動静做工夫，使此心敬謹，凝一無間耳，無惡動求静之理。曰：周子之主静，程子喜稱人静坐，非與？曰：此非彼之所謂静也。動静有就理言者，有就氣言者，有就時地言者。周子之主静，以理言也，正恐人錯會，故特下本注云無欲故静。程子喜人静坐，喜其人内求不外馳耳，亦非以静爲教也。若龍溪之所謂清明、昏雜，卻只就氣上立脚。二氏之徒稍有工夫者，即能於死化、疾病、睡夢時了然不昧，他便道是極頭，士人亦以此惑之。不知此只是氣上事，所以他這些子只好在静處玩弄，纔到動處便擾亂，用他不着。故分動静爲二，而惡動而求静。可知他清明之時，其昏雜之根本未嘗泯，故聖賢勿貴也。

若周子之主静，即程子所謂「動亦定，❶静亦定，廓然而大公，物來而順應，酬酢萬變而主宰嘗肅」。故其静，非晝夜昏明之可擬也。學者知此，則彼説之不足參自明矣。

此章從天命大原一直説下，故慎獨在戒慎、恐懼後。若學者下手次第，卻須先從慎獨做起，看末章自見。

和易見，中難説。故中字就喜、怒、哀、樂四字而指其未發爲言，借有象以明無象。猶孟子就惻隱、羞惡、辭讓、是非之端而指仁、義、禮、智之固有。

喜、怒、哀、樂借來説性，猶孟子之以乍見説仁，都是實有。

健順五常是性，即此性之具於中而未動處，謂之中。與太極之無極相似，非性之上另有一件中，猶之太極之上非更有無極也。異學指心爲性、以生謂性，必去理而尊氣，遂認仁義亦屬後面事，而於上面別指其虚活難言者當之，不知此卻是仁義下面東西也。這裏正須明辨。

發而皆中節謂之和，此不指養成性體，亦不説偶然合節，是言人心性情之德，其本來道理如此。偶然者，豈能皆中。養成者，即下致字中事。養成乃復得此和，非本然之和也。

艾千子云：「未發之中，自戒慎、恐懼來。使無戒謹、恐懼工夫，則發必不能中節。發不中節，則當其未發非中也。如人之病瘧，當其未發瘧症嘗具，可以謂之中乎？且未發，性也，非時也。如以時，則人有未發之時乎？惟有昏睡耳，然夢中亦有喜愠矣。」先生曰：千子硬主要根戒慎、恐懼來，故其

❶「謂」，原誤作「未」，今據《語録》改。

言如此。若必待戒慎、恐懼而後有中，則亦將必待修道後而有天命之性乎？瘧者病也，不可以喻本來臟腑之中和也。如其言瘧之病必待服藥而除，病除然後臟腑有其中和是已。然則不病瘧之臟腑，也須服瘧藥而後中和乎？其説之謬，不待辨而知也。

有謂已發處即是未發，已屬牽扯混話。又有謂不得不發而未發，本體不與之動，更不成道理。如此則性情有兩件作用，而所謂發者即屬妄緣，所謂中節亦涉外假矣。

即已發内有未發，是野狐禪亂道。雖發而本體仍寂，是外道打成兩橛話。學者奈何粗淺至此，此説原於陳湛以慎獨獨字爲心體之妙，皆聖經之蟊螣，學者不可不辨也。

或云：中即性也，和即道也。有謂未戒懼、慎獨止可謂性，可謂道，不可謂中、謂和。説本《大全》小注及艾子《定待》，然似歧。先生曰：性道是人物各得之總理，中、和則人心中自然性情之德。謂中即性，和即道，亦籠統在。未戒懼、慎獨止可謂性道，不可謂中、和。此直是艾南英亂道。《大全》亦無此説，惟問朱子者有「心存而寂感，無非性情之德」一條及陳安卿云「須有戒懼工夫，方存得未發之中；須有慎獨工夫，方有已發之和」數語，皆就學者講工夫，已是致字中事，言中和雖固有之德，然不致亦不能有之耳，非解中、和本義也。如艾説，則下文致字又如何着落？依他道則應云致性道，不應云致中和矣。問：艾意謂致此中、和於天地萬物，是推極其用之意。曰：然則應云中、和致於天地則位，致於萬物則育耳，亦不應云致中、和也。總之，亂道則不特理不通，文亦通不去矣！

千子解此節，必根戒懼、慎獨，最爲不

是千子不特不知佛與餘姚，原未嘗知《章句》；不特不知《楞嚴》、良知之學，原未嘗知時文之可以明道也。

致字功夫，上面兩節已説得精盡，只消直接位、育二句。而《中庸》又特下喜怒哀樂一節，正見性情之德具於人心，人人所有，初非異事，而極其功即至位、育。其示人之意深切如此。

離第二、三節講致字者，邪説也。即第二、三節是致者，淺説也。注云：「自戒懼而約之，以至於至静之中，無少偏倚，而其守不失。自慎獨而精之，以至於應物之處無少差謬，而無適不然。」可知有多少次第境界在。

中、和只是此。中、和工夫，亦只是戒懼、慎獨，於戒懼、慎獨中做到積累純熟極盡處，纔叫得致，纔有位、育效驗。

致字從戒懼、慎獨推至於中、和之極而通。渠云：「中非戒懼，何以能爲天下之大本？」不知中果必從戒懼而有，則或有或無、或全或虧，亦何以爲天下之大本哉！蓋渠將天下字看作功用，故其謬不可醒耳。

艾千子謂不根慎獨，則不可謂天下之大本達道。只誤看天下二字是張皇字，不是切實字耳。乃云：「若概指心體，則常人皆大本、達道矣。未聞常人皆能位、育也。」則其謬更甚。常人原皆大本、達道，原皆能位、育，但不能致中、和耳。又云：「禪宗盛行，乃有不由功夫，直証本體之説。」此亦不然。《中庸》言道體處甚多，非必説工夫也。禪宗亦自説工夫，但自有彼之本體，彼之工夫，非吾之所謂本體、工夫也。至謂：「《楞嚴》之理甚微，可存作性命别傳，不可强入四書。餘姚以之講學，未嘗作四書講義。」然則千子之視異説原可以並存，但不可作時文用耳。

言。若未到極處，有一分中、和，亦必有一分應驗。但要到位、育，則非致極不可耳。俗解似一戒懼、慎獨便了，全無實際，安得不以位、育二句仍納入性體中胡說乎！不知注中自戒懼而約之兩段中工夫層級，正有在以位、育爲盡頭實証耳。

上一句是工夫盡頭，下二句是效驗盡頭，分明在事上說。注中「天地萬物，本吾一體」，是在題前提明所以然之故，不是仍歸結天地本原也。時解每云吾性中之天地位，性中之萬命育，皆墮魔界。但亦有致中、和而位、育之功不盡者，此又係時位爲之。故朱子曰：「但能致中、和於一身，則天下雖亂，而吾身之天地萬物不害爲安泰。其不致者，天下雖治，而吾身之天地萬物不害爲乖錯。其間一家一國，莫不皆然。」曰吾身之天地萬物，即實指天地萬物，非懸空語也。然須知此節大旨是推盡聖神之能事，學問之極功。位、育二字究以平成咸若爲正，如射者之的，行者之歸，正聖賢接引學者之意，莫淺小看卻也。

位、育是實事，不是懸空影響，如二氏寓言。注中「天地萬物本吾一體」六句，乃推論所以相應之故，非即此是正義一了百了也。時解誤認此意，反以實事爲粗，要將位、育到縮入内來，不道求精得粗，只爲忘卻「故其效驗至於如此」八字耳。

位、育是實事，此理先信不及，不得不倒說入虛空去。只看末世俶擾汨陳，災沴夭癘，上下咸失其所，不可謂非聖人之咎也。若得箇聖人出來，從頭經緯一番，其氣象又何如？若謂今日天地萬物未嘗不位、育，即是漢、唐以後之天下未嘗不三代，不知聖人之所謂位、育不是此境界，所謂三代之天下

亦不是此境界。讀書人胸中，須先有此境界始得。

兩焉字極有理會。不是如何去位、育，亦不是他自然位、育。只看日星災變、山川崩竭、人物妖異，天下有道自稀少，到無道時自頻多，天人相與之際，非偶然也。不然，以法推之，何嘗不是一定之數，又何必修省補救乎？

戒懼以致中，慎獨以致和，故位、育分屬，此對待之理也。戒懼兼動靜，慎獨在動幾，猶敦化之於川流。故萬物統乎天地，天地又統乎天，此一貫之理也。

第二章

《中庸》所謂時中，乃從戒慎、恐懼而得，於君子又進一句說，故加而字一轉，所謂君子而處不得中者有之也。

時中與無忌憚正相對。中字本天來，不本心來。惟君子無時不戒慎、恐懼，故能隨時處中。若但作達權通變作用看，卻正是小人之無忌憚。小人也不是一味狂獗，他也見一種影子，只是憑心起義，不知天命而不畏也。雖倖成事功，已離天則，他何嘗不自以爲時中？所謂本領，不是一齊差卻也。

只加一箇時字，便藏得箇庸字。注云：「中無定體，隨時而在，是乃平常之理。」正還庸字下落。若只作因時爲變，不討得戒懼源流，即是後世講作用學術，未有不流於無忌憚者。

時中注有二意：曰隨時處中，是逐時戒懼，就君子自修說；曰無時不中，是統體戒懼，在現成看君子說。

或云：君子之德，是戒懼致未發之中；

隨時處中，是慎獨致已發之和。小人反是。非以時中爲戒懼照下無忌憚也。照無忌憚，當以慎獨對耳。顧麟士云：「按注君子知其在我三句，是時中上一層話，推原其平日也。而無時不中一句，方是正說。小人不知一句對君子知三句，不戒懼意已在裏面，則肆欲妄行二句對無時不中一句，不可以無忌憚對戒慎、恐懼。《存疑》說是又爲通之，此解最確。」先生曰：注先下中無定體，隨時而在，然後云君子戒慎、恐懼，而無時不中。先解時中之理，而後說君子之所以時中，則戒慎、恐懼正講時中，以對照無忌憚，非推原平日。林次崖、顧麟士之說皆誤也。蓋時中只在事理上看，即首章第二節注中所謂日用事物，當行之理，無物不有，無時不然者也。惟戒慎、恐懼，乃能體得此理於己，無時不中，即所謂常存敬畏而不使離於須臾者也。故程子、朱子皆只說戒慎、恐懼而不及慎獨，煞有意在。慎獨只說事幾，交接頭上尤要加謹。戒慎、恐懼兼動靜、統終始而言。時中者，無適而不中，亦是統體說，不指交接頭說。故謂君子貼戒慎、恐懼，而時中貼慎獨，不可以戒慎、恐懼對無忌憚者皆誤也。

小人之中庸句，明注小人之所以反中庸者。有將小人說高一步，不欲增反字，便不是。或曰此是看對面不同。曰：對面不同，則正位亦走樣。細體認自見。

第四章

第二節如詩之比體，說飲食便是說道。罕譬而喻，神味無窮。

飲食與道分不得兩件，然竟說道不得，即就日用中舉出一件以譬全身，言外有結，

所以不明行意。

雖不知味，究竟飲食；當飲食時，其味自在，何嘗離得。只人自不去領略，便失之耳，程子所謂飯從脊梁過也。飲食是日用，味只日用中道理，此等指點最親切，是此喻，卻不是此喻。兩也字意味深長，其音未寂，試緩念之，便得明道言詩之妙。

上過、不及乃道之所以不明、不行，此不知味乃人所以過、不及之繇。上智愚在知行之知說，此知味在覺察之知說，能覺察然後能知行耳。

知字非知行之知，統明行而言，乃提撕省覺意，即孟子所謂弗思耳矣也。

第六章

此根前章知者過之而言。知如舜弗可及已，然其所以大者，則以其不自用而取諸人，其知而不過如此，全重過一邊說。然又須知執兩端用其中，非聖人之權度精切不差，何以與此，則無不及不待言矣。

知得一分，行得一分。知有一分不到，則道有一分不行。此行道之必由乎智，而智必求其大也。一人之大有限，合天下之善以爲智，故大不可量。此舜之大，足以爲法也。

明道必須知，知必不自用而取諸人，此中庸意也。以舜之知，然且不自用而取諸人，所以爲大知。此夫子意也。要之，舜之生知而又如此，故成聖人。學者但能博學、審問、慎思、明辨以求知，亦可以至聖人，其歸一也。看注「非在我之權度精切不差，何以與此」，若說舜止靠此以爲知，又抹去聖人界分矣。

舜本自知，又能合天下之知以爲知，故

曰大也。問察四句，正見其大處，非舜之所以爲知處。看注云「非在我之權度精切不差，何以與此」，便得此意。

舜能不自用而取諸人，所以爲大知。然其所以能如此者，舜固自有其知之本也，而又擇之審如此，此其所以大耳。非全無己知而恃人以爲知也。看注中「然非在我之權度精切不差，何以與此」二語自明。

其不自用而取諸人處，多有聖人本分在，不是單靠衆人也。其好問、好察、隱揚、執用，不是大智，如何能有此精切不差之權度？但有聖人權度之精，而又必不自用而取諸人如此，此其智之所以尤大也。

兩端都只是善邊事，於此擇取一中，乃所謂至善也。執是衡辨之意。

惡者已隱，則兩端皆善也。擇其至善者，即中矣。非兩端之間別有中，亦非渾化兩端以爲中也。

兩端都是善，言其惡者已隱矣。即善之中而有兩端之不同也。中即就兩端而擇其至善者用之，非調合兩端而爲中也。

此兩端不是兩頭，只兩樣相似皆善也。於兩樣中審擇其至善之一，即謂之中。非即始暨終，由小推大之謂。混《論語》無知節兩端義不得，彼兩端有中間，此兩端無中間。

聖人所以不自用而取諸人，只爲中無定體，恐有未盡，而求之衆人，邇言正爲中不離庸也。可知道只得中庸，大知乃所以行中庸，此作傳微旨也。

此章是言道所以行之故，即可悟《大學》知止節及《孟子》智譬則巧節之理。

第七章

此章重下半段，見明道必須智，然必仁能守，而後見其智之能擇，以起下拳拳服膺勿失之義。

知水火不可犯而姑復犯之者，究不知水火也。知烏喙不可食而旋忽食之者，終不知烏喙也。

第八章

爲上章能擇不能守者指示一箇樣子，與舜大知章同例得一善，正見顔子所擇守無非中庸，不是着向一善上説工夫下手也。

第九章

道是中庸，卻説不可能，則過者止矣。道是不可能，卻只是中庸，則不及者跂矣。

第十章

和與中立，與國有道、無道例看不重，重在不流、不倚。下半橛乃是君子之强處。

立言自有淺深，道理初無内外。如此節和與中立自與首章中、和迥然兩義，牽扯附會不得。或云：中、和無兩義，此從涉世言耳。漫從粗淺處説起，恐涉末世黨錮時節義餘論，故必須説本體。此種謬論直是强作人言！既曉從涉世言，則不當從本體説，明矣。惟其從粗淺處説，而强之本體精明醇

切，乃見談理之妙如此，即涉末世餘論何害？若必以説入心性爲内爲精，以事物世故爲外爲粗，則全非聖賢道理，最是不通秀才見識。

第十一章

告子遺説至宋而忽猖，子静一宗至明而大熾。告子、子静當時幸有孟、朱闢之力，辨之明，然且後世有述如此。若良知立教至今，曾未有孟、朱者出，雖《困知記》、《讀書劄記》、《象山學辨》、《閑闢録》、《學蔀通辨》諸書，未嘗不指斥其非，然皆如蜀漢之討賊，其號非不正，而力不足以勝之。其流毒惑亂，正未知所届耳。願天下有識有志之士，共肩大擔，明白此事。

依乎中庸句緊對索隱行怪，或承遵道，或雙承上二節，皆錯也。中庸雖兼過、不及，然卻只對過一邊説，看注中而已語氣自見。依字是不離此做工夫，戒懼、慎獨正在裏許。

總結上兩節，注中雙承甚明。依乎中庸二句平分，直下唯聖句，總對弗爲、弗已白文，語勢亦甚明。自胡雲峰倡説側重遯世句，乃云「依乎中庸，未見其爲難」，將兩句强分難易。他看得依乎中庸與遵道而行無異，直是心粗。不知聖學大段全在依乎中庸内，遯世不見知而不悔，正是依乎中庸達天自得之妙，兩句離説不得。一分輕重，連遯世不悔亦不切聖人分上矣。

自仲尼曰君子中庸章至此爲一大起結，總以明中庸之義。言過，言不及，中庸之所以失也。言知，言仁，言勇，中庸之所以明而行也。知必如舜，仁如顔淵，勇如子路，分言德之成也。統知、仁、勇之全者，其惟孔子。

故開端以民鮮能起，此以惟聖者能之結，照應分明。中間鮮能知味起舜之大知，不能期月守起回之爲人，中庸不可能起子路問强，皆一能字作線，直至聖者能之能字總收。以仲尼曰起，言中庸爲孔子之教也。以此章結，言必孔子而後謂之能中庸也。故此章純是説孔子，不是泛講過、不及兩種人，與空贊君子也。上兩節重在吾弗爲、吾弗能已兩句，若三節末句颺開，卻正是孔子全相，收拾上八章過、不及、知、仁、勇在內。

四書講義卷之二十五

中庸 二 第十二章至第十六章

第十二章

德只在費中，故曰費而隱。以下數章都只説費，而隱之意自見，非有兩片可分也。禪學以隱爲宗，以費爲幻；陳、王從而廣之，以隱爲宗，以費爲作用，先約而後博，先一貫而後學識。其説又精於禪，足以惑世誣民，而後世有述。萬曆間，高、顧諸公知其放誕横恣之非，救之以名教禮法，風節謹嚴，足以力砥波蕩。而及其爲性命精微之論，則仍無能出於其上，而直破其非。

夫婦之愚可以與知，不是説夫婦知道，即夫婦之愚，道亦不離耳。與知只是萬分中一分，非道之全也。夫婦兩字只從居室而言，聖賢學問俱從此起，此纔是夫婦之愚，可以與知，不是云愚人可以與知也。

聖人所不知，總要看得極輕。不是聖人不求知，不是不能知，卻是必有不及到處。在聖人不曾闕少，然在道卻自不喫聖人知盡，真是費也。

夫婦所知、能，與聖人所不知、不能，總在粗淺細微處看。若將夫婦所知、能看得卑近，而以聖人所不知、能當稀奇事，便不明語意。人猶有憾，不是小天地，只在天地形氣上説，也便是粗淺細微一例看。

釋氏小天地，小之以無。儒者小天地，

小之以有。以天地之有礙其無，故小之，此誕妄無忌憚也。以道皆實有，有天地之所不能盡，正見天地之所有不可窮也。

自漢、唐以來二千餘年，二帝三王之道未嘗一日行於天地之間，此憾之不可釋者也。然其道自在，畢竟殄滅他不得，乃道之費也。陳同父欲以漢、唐充當之，則道終亡矣。此非天地之有憾，而人之爲憾於萬世也。故朱子辨之甚力，正以留此憾在，便是道耳。

上面説費，在廣大無盡處儘放得開濶，令人茫洋自失。第三節又就其中變動流露處提出，示人無所不在，無時不然，當下色色可會，所謂喫緊爲人，活潑潑地也。上面是横説，此是竪説；上面包羅全體，此是在交接當機。

從氣機交接生動處指出道體流形，最活潑親切。禪家所謂權實照用，使虚空粉碎，始露全身。吾門權實照用，卻正在糟魄煨燼無非至教。後來説悟説修，總入鬼國。

套説「即物見道，頭頭上具，物物上明」，作圓通解悟語，乃翠竹真如、黄花般若耳，與聖人之道天懸地隔。實理流行，上下充塞，此中有戒懼、慎獨，根源在喫緊爲人活潑潑地，與必有事焉同參，不是兩重公案也。

禪只是處處要見他没有底，此卻處處見得箇實有底，便是天懸地隔。

金正希云：「道不可載，不可破，而可察也。下端於夫婦而上至於天地，可以觀君子察道之妙。」又云：「不載道，故鳶不必兼躍，魚不必兼飛。不破小，故鳶不知其飛，魚不知其躍。而飛有得於天，躍有得於淵。鳶精於飛，魚精於躍，鳶、魚自盡其心力，無所歉於人，而人亦無以傲鳶、魚，則鳶、魚察也。」

艾千子云：「遠邇高卑，子臣弟友，造端夫婦，《中庸》教人都從近處入手。若鳶窮大而失其居，非聖人意也。人至堯、許，物至鵾鵬、斥鷃，莊生皆以爲逍遥遊。固知鳶、魚皆察也。正希之論本此。」先生曰：其見處與《逍遥遊》又微有别。《逍遥遊》以放散去爲察，此卻就上面玩弄精神，要這些子不走作以爲察，所謂彌近理而愈失真者也。總與聖人之道背隔甚遠，正所云窮大失其居，非從近處入手道理也。千子不知禪，反爲所瞞耳。

《中庸》特下夫婦二字，不是泛然。天地者，造物之大，夫婦也。故曰：「天地絪緼，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」又曰：「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。」道理次序如此，聖人功用亦如此，宇宙感應，變化云爲，無不由此。故曰一陰一陽之謂道。《中庸》特於此章提出此意，下章即指子、臣、弟、友，與《易傳》之理相會，昭然可見也。故注下「居室之間」四字，亦正不泛然。吾舉此説，人多信不及，且有譏笑之者。只緣今人渾身是人欲，而於此尤爲人欲之極，看得曖昧醜褻，不可以口宣而筆書者。不知聖人卻看得此爲天理之極大極微處，戒懼、慎獨正於此下手，於此能人欲浄盡，天理流行，則其餘倫物皆無難盡難通之處矣。

夫婦一倫，人道之始，四倫皆從此生，故聖人於此最重。《易》首乾、坤，《詩》肇《關雎》，《書》載潙汭之試，皆此義也。自人欲横流，於閨門衽席尤甚，無不以此事爲人欲之私，若不可以挂齒者。不知聖人正以此爲天

理之正，禮義之從出，而戒懼、慎獨之所必謹。

夫婦二字是通章微旨，實在居室上講。一陰一陽，至天地而極，故對舉結。

從夫婦二字推其極曰天地，此天地只貼夫婦本義講，極精。造端乎夫婦，至察乎天地，此舉兩頭而言，中間正無空隙，如鳶飛、魚躍之屬，包括在及其至也中。

上面都是將道理攤散了説，或指頭，或指尾，或隨手拈舉。到此下一總結，正是包羅貫串，將上面言語不能到處，處處斡補密實，無少缺欠。其著意在造端與及至，中間連合一串，無非實地。今人開眼便止見得夫婦、天地兩頭，便嫌總結上文複叠無意味，於是力主責重君子體道工夫，硬與《章句》作敵也。只是無聊之計。

人所以多説做工夫者，以結上文複衍無意味也。不知上文遠近、大小夾雜零亂，指示至此結出首尾完全次第，而其中推移充實之無窮，無不包舉，原不是空空複衍也。

鳶魚節是觸著磕著頭頭都是，隨手舉似。末節是原始要終，全身盡露，語句體勢固不同。然皆就道體上説，申明不可離意。而不離道之功，已在言表。造字、察字都非用力字。造端對及其至也。察即與上察字同，謂昭著呈露也。故《或問》辨謝氏察見天理，游氏天地明察，楊氏孰能察之之非。凡將末節説君子工夫者，誤也。或謂：上察字在上下下，此察字在天地上，故義訓不同。試將察字换注語讀之，上下昭著與昭著於天地有何分别？若必改天地察、天地之察而後可，豈有此文法耶？

注止結上文三字，不是上三節説道，而此節責重君子可知。故作體道者説固非，或

於空論首後補出君子意，亦非。蓋此章只明道不可離，而不離道之意即在其中。看第二節注云「近自夫婦居室之間」，正指天倫人道之始，則夫婦二字已具有事業功夫在，不與佛家善男子、善女人同例也。知前節夫婦即有居室之間四字，則此節結上文自應有戒慎中和之意，又何須分作兩層乎？

或云：申明不可離意，即拈體道說，亦無礙。不知其非也。不可離原說道，不說君子；只明道不可離，而君子不離道之功已在言下，此《中庸》妙於指示處。吾正謂申明不可離，故不可粘體道說耳。

艾千子云：「造端，猶言下手入門工夫耳，乃君子入道之始事，非謂天地造化之理始於夫婦也。造端夫婦以見道始於日用彝倫，方是君子行遠自邇、登高自卑，不可斯須離道之意。此夫婦字即此章與知與能，後章子臣弟友、宜室家、樂妻孥、父母其順之旨，非禮始男女化起，陰陽合生於兩，愛生於欲之謂也。此天地間大道理，與君子入道工夫何涉！」先生曰：此章總說道體，下八章又就此章節節推明，各有本義，無一複疊。如千子言，則下數章皆重出矣。看此節注只結上文三字，則造端、及至是就上文兩頭總數包括語，造端非下手入門，及至察乎非成功究竟也。道不遠人章乃漸推出兩頭輕重來，❶就人身上說。素位章又就身所處之位上說。遠邇高卑章方在推行之序上說。即此三章以至問政章，亦只是虛指道理如此，皆以申明道不可離之意，不言君子不離道之功，而不離道之功已在言外。自鬼神章開出誠字，問政章末開出明誠、天道、人道，爲下

❶「道」，原作「到」，今據文意改。

半部《中庸》張本，方是説君子體道不離之實。上半部只講道之費、隱，未之及也。至夫婦二字的確，宜實發，不是泛當人字用，故注中特下居室之間四字。鳶飛、魚躍皆指陰陽妙合、絪緼化醇之理。此章全主此意，故下章充之子臣弟友，至遠邇高卑章又從妻子好合説起，以見自邇自卑之意。脈絡分明可按也。

或云：聖賢論道便有責成人功意。造端二字當以此爲正解。非也。講起道便説君子之道，誰道不責成人功？第説話各有次第，分章各有本旨，不是章章句句要説箇盡也。君子之道費而隱，依公等言，君子如何去費之隱之耶？此章本只言道不可離意，而不離道之功自見言下。其下各章言做工夫處，而道之不可離自明。《章句》各有界分，不可混也。且將造字作功力字，則察乎天地又如何去察耶？總是不依《章句》，便不成文字，其名曰不通，不通者講不去也。

第十三章

自己要做聖賢，謂人只消將就，此緣解以衆人望人一句不出，翻入薄道也。夫萬物皆備於我，惟聖人然後可以踐形，固不可以該庸衆。然民可使由之，如爲子之必於孝，爲弟之必於悌，豈可云不至於大不孝、大不悌便已耶？正緣此理是人人固有之良，無不可能之事。故人皆可爲堯、舜，不是孟子權術誑語。以衆人望人，只中庸而已，中庸盡處，便是聖人。莊周謂「絡馬首，穿牛鼻，人也」。然牛首必不可絡，馬鼻必不可穿，豈非天乎？以人治人之義，只如此看。

萬物皆備於我，我者人之本也，盡人性在能盡其性。然則云「以我治人，何不可」者，只爲人人理一，而人人分殊，若以我治人便有行不通處。譬之言孝，則我與人同該孝者，然其所以孝，則甲之所行不可以施之於乙。故甲、乙各盡其事，而同歸於孝，乃所謂道不遠人。看一箇人字，便見道理是箇公共底，故曰本天。可知外面道理，無非我裏邊道理。陽明謂：「事父不在父上求箇孝的理，事君不在君上求箇忠的理，都只在此心，心即理也。」不知事君父不於君父上求忠孝之理，則雖有忠孝之心，而其道有所不盡矣。程子謂：「在物爲理，處物爲義。」其義極精湛，民澤不知而改，在心爲理，亦即此謬。

通章總爲道不遠人四字發明。以人治人謂即其人之道還之，非以我之人理治之。所謂以衆人望人，即以人治人中此意已足，不必到改而止方説著也。以人治人，改而止，正要人人各盡其當然，不令其遠人以爲道耳，非是使之至於安逸便利而已。

以人治人，言即以其人之道治之耳。不加道字，是文法偶爾，非謂必不可以道治之也。即在人字中發明全義，不必增出道字。此已是萬曆家最陋講究，然猶止在文法言，又有欲提闡不是以道治人，則是異學要去理障，而其所謂以人治人者，亦并非聖人之以人矣。

以人治人句原可兼人己，故《語録》云：「我自治其身，亦是將我自得底道理自治我之身而已。」史伯璿以爲因上有君子字，則似人字對君子言，故《章句》以此爲君子治人之事。其説不盡然也。《章句》只因改而止三字費解，故云爾。

有聖人之忠恕，有學者之忠恕。《論語》

夫子之道，聖人之忠恕也。此章不欲、勿施，學者之忠恕也。由學者之忠恕做到聖人，便與道合矣。故彼曰夫子之道，而此曰違道不遠也。

施諸己二句，似只說得恕，而忠行乎其間。蓋修道以仁，求仁以忠恕。忠恕之體用，固忠先而恕後，而兩者推行用力關頭，卻在恕邊見，恕可見忠，忠不可見恕也。

上四段自責未能庸德之行，半節是美君子以爲法，故《章句》於此上用「反之以自責而自修焉」句束住上文，而末句用「君子之言行如此」繳下半節。

饒氏謂：「夫子責己以勉人。前四語是責己，庸德以下是勉人。」先生曰：庸德以下總是説君子，而自勉意在其中，既以自勉，則勉人固不必言矣。饒氏之云，徒生支綴。

第十四章

位字極有定，卻極無定。君子素位之道，立乎位之上，故能止乎位之中。雖所處只一位，而凡位之理無不備，纔能素位而行，故下文曰無入不自得。朝爲耕農，夕爲天子，其素不二也。

不願乎其外，不字須斬釘截鐵始得。纔說得含糊游移，便是秀才胸中卑汙志趣流露周旋耳。且不字有兩義：一是不可妄求，一是不可必得。然此猶就下一等人説，惟直窮到義利公私之間，此纔是不字真實本領。

無入不自得，不是從世情轉身隨波逐浪，袒裎而入裸國也。或問：謂無不足於吾心，此纔是自得真實詮解。不然默而識之是識箇甚？無入不自得是得箇甚？卻不反

爲僧總駁倒耶？

第三節專説不願外。怨、尤病根，總在願字生來。要不願，先須正己念頭，一鞭辟向裏，則内邊自有汲汲處，外面無非坦坦處，故曰無怨。怨、尤盡泯，則不願外可知矣。《中庸》於無怨下又加怨、尤二句，正爲願外者搜根刮骨，將怨字萌芟斬盡，無字全體光瑩，乃見不願外極頭。

上、下即《大學》之上、下、前、後、左、右相似，不止在出處一項説。

只重正己二字。不求人即上文已見，所以能不求者，惟其己在也。所以不得求者，惟正己之爲急也。然正己又正要不求於人，不求於人乃見其正己之盡工夫，鞭辟到一路。如此看而字一轉，更覺有味。

聖人絶大本領，止得一箇反求。從人所不見、不愧屋漏，直到無聲無臭上事，更無别樣方法。蓋反求則循理，循理則步步著實，處處精細周到，與世間走空鬭捷之學真是天淵！

第十五章

高遠卑邇指兩頭，兩頭都是道，此費隱章義也。高卑遠邇各有本分所當盡，不得居卑邇而妄騖高遠，此素位章義也。以上數章皆在兩頭定處、盡處説，此章卻就卑之於高、邇之於遠中間推行交接上不定、不盡處説，著力在首節兩必自，言道之高遠無窮，而爲之有序，只在卑邇上用力，逐步積趲上去，行得一步卑邇，便到一步高遠。卑邇不定，高遠亦不定；卑邇不盡，高遠亦不盡。只看《詩》言妻子、兄弟，而聖人謂其道已及父母，由此推

之，可見步步有高遠，步步在卑邇上做，自然高遠。即如到了父母順，又不止於父母順，乃所謂序也。惟其高卑遠邇無定位，亦無盡頭，故不可質言，而引夫子説《詩》做箇話頭指點，令人自悟。此注中意字之妙，然皆指實事實理，非虛弄機鋒也。

自道不遠人至此，三章皆近裏就實指示學者用力處，以發明費隱章義。然各章主意不同：道不遠人因上章説道體，恐人求之濶遠，故指向身心上來；素位章是就地位上言；此章是進道推行之序，其義絶不相蒙。時解動云：高遠即在卑邇之中，但求之卑邇而自得。説話未嘗不是，然卻是不遠人章義，於此全没交涉也。不遠章道只在人身日用，是説兩頭盡處；此章遠邇高卑，是説中間逐節次第處，走得一步卑邇，便得一步高遠，迤邐推去，節節如此，無定位，亦無住處，全在行、登二字上説，著力在自字，故引《詩》及子語，是偶舉一事做箇影子，令人言外自得。《章句》下一意字，亦是吃緊爲人處活潑潑地。若但説道在卑邇，又何必於不遠人外叠牀架屋乎？

著力在兩自字，求道有序，要到彼必由此，步步由卑邇，步步到高遠矣。故謂高遠自高遠，卑邇自卑邇者，固非；謂卑邇即高遠，高遠即卑邇者，亦非也。

《詩》原只説妻子，以及兄弟，以及室家，但在下面推説。夫子忽然移到上面，正於不講順父母，而下面工夫足，自然到了上面。此注中所謂「以明行遠自邇，登高自卑之意」也。

和妻子，宜兄弟，而父母順，三代以下如《浦江鄭氏規範》實存得此理。歷宋至今，不特有家者之所無，即有國、有天下者未能或

之及也。曹月川先生夜行燭，未嘗非孝子之用心，然終有自見得諭親於道意思在。

第十六章

第二節三句纔盡得虛、實二字，到極虛處無非至實，故虛、實只是一箇。釋家言色即空，空即色，卻看成兩件了也。

問：陳大士云鬼神者，著於無形而體空，故大空不可遺。著於有形而體萬物，故萬物不可遺。楊子常稱其無形亦體，深於《易》性理。是否？曰：此正不懂《易》性理也。世間無空，空處即天也，天即物也。曰體物，則無非是矣。不可謂體空又體物，體有形又體無形，如此則是有無已判成兩也。故曰《大易》不言有、無，言有、無，諸子之陋也。且其看物字只作形器之屬，不知事即物也。天地間變化遷流與人事動作云爲，皆物也，此有何形？然無非鬼神之所體也。

有謂：有形者必有隕落，有聲者必有消寂，鬼神窮年窮世而必無壞滅，其有乃實。先生曰：依他説，物外另有箇鬼神，安得謂之體物哉！他只道依草附木、憑巫降乩者是耳。若謂無形者乃能不壞滅，此方謂鬼神，則諸有形而有隕落消寂者又是何物？蓋其所見之粗也，不出天堂、地獄、輪廻、冥報之各有主司；其精者則不出有物先天地，無形本寂寥，能爲萬象主，不逐四時凋而已。秀才肚皮，都是這一家道理充塞其中，聖經賢傳如何得入？又曰：隕落消寂即是實有，窮年世而無壞滅，以有隕落消寂者故。

有謂：鬼神即在人心，更別無鬼神。此義在上兩節内發或末節後推論則得，若使天下之人兩節，實就祭祀之鬼神，使人畏敬恍

惚處見鬼神之妙，未及歸重人心也。謂鬼神之精靈即在人心敬畏處見，則得。謂人心外更無鬼神，則不可。引《詩》言不可度，矧可射，亦正證歎鬼神使人畏敬恍惚之妙，非戒人之詞也。即戒人射猶可，謂戒人度更説不去矣。要之，通章原只在理上説，不在心上説。即末節誠不可揜，誠字亦止謂陰陽合散無非實者，指實理，不指實心也。後此指出人心當實，又是言外義。

鬼神使人盡其誠，鬼神之理誠也。人以誠格鬼神之誠，人心之誠也。兩邊道理，缺一邊便不見下誠字全義。祭祀之鬼神，鬼神之一；鬼神之誠，誠之一。

第三節是祭祀中見鬼神體物處，引《詩》節則體物中見其不覩聞之隱，末節則又轉指出來，反覆説盡費隱。

有云：誠字即鬼神之德也，鬼神之德即天地之化也。先生曰：鬼神之德，即説鬼神，不分兩層，故注云爲德猶言性情功效，不云德即誠也。蓋鬼神之德無非實有，其實有者，乃誠也。天地之化，只是鬼神，其實有是化者誠也。鬼神之德，只在氣上説。

就鬼神指出誠，不是説鬼神即誠也。誠是理上事，鬼神是氣上事。

鬼神只氣耳，所以爲鬼神即理也。此中分際，不知其二，即不知其一。羅整菴知理一分殊之妙，而於理與氣二物處尚有疑礙，則猶未達此關也。

《易》曰「一陰一陽之謂道」，《記》曰「一動一静」者，天地之間陰陽動静之妙，全在四箇一字上看。鬼神亦只是此理，全在屈伸至反處，最是天地間靈機妙用。極杳冥恍惚事，卻無非實者，乃所謂誠也。自無之有是誠，自有之無亦是誠。單説一邊，不得微之

顯。從上文祭祀指出誠之不可揜，非謂鬼神之德只在昭著處也。

此字雖承上文來，然「夫微之顯，誠之不可揜」九字，是統言鬼神之理因祭祀指出，不止説祭祀也。天地間風吹草動，無一非鬼神，人身上動止云爲，無一非鬼神。《中庸》從祭祀指出鬼神，從鬼神指出誠字，其旨甚精。若粘煞祭祀，則受訓詁之蔽矣。《章句》云：「不見不聞，隱也。體物如在，則亦費矣。」費即顯也，隱即微也。

全部誠字有二義：在天地爲實理，在人爲實心。此處誠字兼二義言。

誠在天地之間爲實理，在人爲實心。必有此實心，而實理始爲我有。仁孝而饗帝饗親，非禮勿視聽而聰明正直。上蔡所謂要有便有，要無便無，鬼神至誠之理盡此矣。

葉龍泉云：「人物明而可見，故先言費而後言隱。鬼神幽而難知，故先言微而後言顯。」愚以爲亦無他，都從氣上指理耳。鬼神，氣也；人心，亦氣也。天地之氣，惟鬼神最奇幻；人之氣，惟心最神靈。皆若杳冥恍惚不可測，而其實止一理，爲之誠而已矣。然則天地間孰非誠之爲乎。

天地間至荒忽難信之事，無如鬼神。然皆實理之所爲，實心之所有，則天地間事理無一非此可知。此是《中庸》第一箇誠字，卻從鬼神説起，煞有妙義。

以前都説昭著處，就事物實象言，見天地間無非此理。忽説到鬼神是恍惚無形之物，而昭著如此，漸引向神明不測，就人心内言，爲下半部誠字張本。

異端件件歸虛無，任山河世界皆爲幻妄。聖學件件歸實有，任靈奇恍惚皆爲日用。誠者，實也，有也，舉天下事物之實有皆

可信，惟鬼神最渺茫難信。此處看得實有，則天下無事物非此理矣。此《中庸》言誠，發端於鬼神意也。

《中庸》至此章方露誠字。鬼神從上章高遠來，蓋高遠莫高遠於鬼神，鬼神亦實理所爲，則無所不實矣。釋氏以三界法象，一切歸之於虛無；吾儒以變幻幽渺之事，無一不本於實有。故人以釋氏爲知鬼神，不知惟吾儒乃知鬼神。釋氏之所知，非鬼神之正也。

此章是兼費、隱言，從體説到用，從用指出體，不似他章但言用而體在其中。

前後章俱從費指隱，此章指微之顯，於合散往來處看，故曰兼費、隱。

此下三章皆推庸行之極至。庸行從子臣弟友節來，正是人道之費處，其本則在誠也。故哀公問政章達道、九經歸於一誠，亦是包費、隱言也。

四書講義卷之二十六

中　庸　三第十七章至第十九章

第十七章

章意由庸行之常推之以極其至，舉舜做箇樣子。自古以來，聖人止有帝舜渾純是一孝做成底，觀《虞書》四岳薦舜升聞陟位，只是一孝。以孝做到聖人，以孝做到天子，以孝做到富有四海，宗廟饗，子孫保。如此説來，方合章意。時解輒云：以聖人之德，孝其親以尊、富、饗、保。孝其親道理便倒，與章意不合矣。如必尊、富、饗、保而後爲孝，是孝非庸行也。以此即爲孝，則秦、漢、唐、宋諸君皆大孝乎？若云善則歸親，以聖人之德孝其親，則古來聖人皆是，何獨指一舜耶？

俗解謂舜以聖人之德，并諸福以成大孝。然則堯、禹、文、武何嘗不是？其所以獨推舜爲大者，自古諸聖人以孝爲其聖中之一德，只有舜一生單就一箇孝便做成聖人，做到有天下，此爲不同耳。其、也與三字，正要看得非舜不足當此，乃得。

大德必受命，通章即此一意，推詳反覆，以見庸德之極其用廣如此。若謂德爲聖人以下是舜以此孝其親，故稱大孝，則與下文自爲矛盾，末節當云必受命者爲大德矣，豈其然乎！此謬實始於陳壽翁、許白雲，而後之講説因之，失朱子之意遠矣。

許白雲謂：「大孝句是綱，下五句是孝之目。」此句便錯。陳定宇謂：「德爲聖人以下皆是推極其至。」似矣，如何又云：「舜爲聖人，尊、富、饗、保如此，豈不可爲大孝乎！」然則定宇之所謂極其至，亦是倒看，不知德爲五句即下文禄、位、名、壽、受命同皆所謂極其至也。或曰：如子言，則德爲聖人句應與下四句分出矣。曰：不然。此德字與後德字異，即下節必得其名名字之意，言其以孝成聖人之名也。故下文德字上加一大字，便是大孝替身語，與此德字分別矣。如此然後知首句是庸行之常，下五句是極其至。聖人句原當平列，提出不得也。

此章由庸行之常推之以極其至。孝，庸行也，舜卻由此庸行造到極至，以此爲聖人，以此爲天子，有四海，宗廟饗，子孫保。惟其孝爲大孝，故必受命如此。德爲聖人言其以孝做到聖人，即下節必得其名也。看《堯典》有鰥在下一段廷臣薦舜之詞，只説得孝行一節，未嘗旁溢他語，即所謂玄德升聞也。至《禹謨》益贊禹曰惟德動天，也止述齋慄、允若，以爲至誠感神。可見舜孝德之大，與他聖之孝不同。今説者必云以聖人之德孝其親，且以德字爲所該者廣，不止孝之一事，是小看了舜孝，正與由庸行而推極至之意相反矣。

五句只合平看，總是舜之大孝所致。此節只重大孝，即下文大德字也。德爲聖人句止取聖人二字，德字不重。提重德字貫下四者固非，即五件平列，不知以孝之德爲聖人，而云以聖人之德孝親，便是孝外别言德，連下文德字俱泛，不切庸行之旨矣。

章中四箇德字，下面三箇德字一例，與受命對看，爲主、爲綱者也。首節德字又一

例，與尊、富、饗、保並列，爲賓，爲目者也。直當平舉，不當特提，蓋五句總以孝而致，非以此爲孝也。或謂孝爲聖德之大端，非德止於孝，其説似是而非也。若泛論聖德，自然孝爲大端，而不止於此。《中庸》此章卻只論孝，故所謂大德、令德皆專指孝而言。所以只舉箇舜，不是他聖無孝德也，他聖不似舜單以孝成名有天下，而備諸福耳。夫言豈一端而已，夫各有所當也。

有謂：舜宗堯，既得堯之天下，遂奉堯之先，則後之人宗舜，亦必遂奉舜之先。堯禪舜，子孫不失爲大國之君，則舜禪禹，亦當不失爲大國之君。先生曰：全以私心説壞聖人。舍其祖宗而認人祖宗，而又冀他人以之爲祖宗，而皆以天下爲餌，豈復成聖人乎！惟和尚法嗣則然，然則和尚皆大孝乎！況舜只受終文祖，無奉堯之先之事也。其論子孫保之之義，不甚悖，然不失大國之君以大孝之德耳，豈以禪人爲子孫之保哉！又曰：饗保之福，皆舜大孝所致，《中庸》推極其至，以見大德必受命，舜意計中並無此事也。今謂舜爲饗保計而宗堯禪禹以圖之，不但誣聖亂道，説得大舜亦太拙甚矣！其説之謬，總由錯認德爲聖人以下五句皆所以爲大孝，而不知爲大孝之所致。思必得饗保以孝其親，則不得不宗堯禪禹，陰曲以圖之矣。自好講權用，因謂聖賢亦猶人耳。文人不明書理，憑臆妄論，每有此害。又曰：天子天位乃四海公家之統，非一姓之私。三代以上禪授，其受終宗祖皆指天位相傳之序，非爲人後之義也。爲人後從父子倫出，天位傳授從君臣倫出，只因夏、殷以後家天下，君臣中又兼父子之義，故其禮制又不同。要之，七廟之設，皆三代之禮，與唐、虞廟制義

自別，不可以後世之法論古初也。

第二節緊貼舜講，下文漸説開去。得名即指德爲聖人，得壽固是年多，而宗廟饗、子孫保亦即其事也。故此節大德專就孝言，名、壽皆歸本於此。

論章意，舜只做一樣子耳。次節已結住，第三節便推開通論矣。許東陽謂次節即泛言理之必然，此則太驟。看注舜年百有十歲，則此節正結上起下之詞，熟讀白文數遍自見。乃有謂通章只就舜身上説，不識何據？或曰出《存疑》、《達説》等書。吁！此余向欲盡去天下講章也。講章之説不息，孔、孟之道不著。

講章一派起於元儒，盛於正、嘉之間。如世俗所稱《蒙存》、《淺達》之類，拘牽破碎，影響皮毛，於聖道毫無所見，而自附傳注之宗，其去漢、唐訓詁已不啻萬里；至若時下坊刻所行《説約》等書，其鄙倍又過之。此不但道理之賊，亦文字之賊也。

因材而篤，兼下兩句説。

材字兼栽、傾，不可對德字，栽乃對德也。

有謂：引《周詩》，即下章尊頌周德受命之意。此論不然。此章專就舜説，下章專就周家説，總以明庸行之至以見道之費，虞、周都是引證耳。雖大意未嘗不關通，然各自話頭。若謂引《詩》爲下章針線，則《文王之什》及《周頌》中言周家受命語甚多，豈不更明切，而引此泛用之辭耶？《詩》言君子，不指文、武、周公，而引《詩》者欲借以指文、武、周公，不太費分疏周折耶？

大德即大孝，大孝即庸德，庸德即大德，初非兩件。孝本庸德，如舜之孝做到盡處，便是大德。凡聖人未有非孝者，然其德之所

重不在孝。亦如伯夷非不不念舊惡，然畢竟是聖之清；柳下非不介不可易，然畢竟是聖之和耳。惟舜之孝爲凡聖人所不及，故其德莫大於此。論舜聖人之德，固不止於孝，而大德惟孝；即他處論舜德，亦不專說孝，而此章大德卻專說孝也。俗說反云德以受命而成孝，不是孝以成德，於《中庸》之意卻相背。看總注由庸行之常，此指孝而言本也；推之以極其至，此指德爲聖人以下而言末也。大德必受命，言凡庸行之常苟能充之至其極，皆可以爲聖人而受天命。此是《中庸》以道不遠人勉人之意。如俗說則反德爲本，而孝爲末，則必爲聖人而受命，乃可以爲庸行之至，非《中庸》之旨矣。

夫子只就舜孝而極其至，《中庸》論庸行之至而引夫子之論舜孝，《章句》云「此由庸行之常，推極其至」，正從前十三章末節庸德中來。子臣弟友皆庸行，而孝爲大，故引夫子此言。

此言庸行之常，果能推至其極如舜之大孝，未有不受命者。乃講德之至而及受命，非講受命之由而及大德也。二帝三王受命得其正，即後之孔、孟不受命，漢、唐來非大德而受命，亦自有其理。須看得透徹，不然反與必字刺謬矣。

孟子謂：「天下無道，小弱役强大，亦天也。」此是天亦無如之何，然使有大德，天必急命之矣。然則孔、孟云何？曰：天所以命孔、孟者又別。

聖人只盡庸行，而天命自屬。德命相與之際，消息甚微。《中庸》說出必得之理，指示人從庸德用力，以極大道之費。

命即在德内。

氣數之命，即在性命中。德有淺深，則

命有厚薄，惟人自取耳。程子所謂：「如修養之引年，世祚之祈天永命，常人之至於聖賢皆是也。」

第十八章

此章言文、武、周公能盡中庸之道，以見費之大者。《章句》云此言文王之事，此言武王之事，此言周公之事，本自平分，未嘗以文王爲主，而下二節乃言子述也。此皆隆、曆間村俗講説杜撰章旨，强拈無憂二字作貫耳。

無憂是就境遇上説，若説得太玄妙，則無以處凡、聖人，且與下文打成兩橛。

文王非公子、封君靠前後成功者也。其身於中庸之道固無所不盡，而又得作、述之盛如此，故曰無憂者其惟文王，猶曰無爲而治者其舜也與。極德遇之盛而益見聖人盡道之至也。

下面分列武王、周公各有盡中庸之道之事，此處卻只言武王，蓋周公所爲總以成文、武之德，舉武王則周公在裏矣。

兩之字是指文王而言。

纘緒二字最易説壞，不是武王不子，便是太王、王季、文王不臣矣。要之，武王亦不願有天下者，直是時至事起，天人交迫，莫之爲而爲。在後人觀之，太王、王季、文王時已有有天下之勢，至武王而集其成，則以爲纘緒焉耳。

纘緒專指翦商一事不得，然卻脱離不得。肇基王迹兼德功而言。即翦商亦言其理勢自然之道，非圖謀神器也。若欲避翦商之説，而專指周家忠厚積累仁德而言，則其緒直自后稷來，何以獨始於太王哉！總是

豎儒眼中看得翦商是大逆不道事，於是曲爲之説，反將聖人心事裝成枝梧闇昧。不道太王、武王所爲皆天理至道，有何罪過賴後儒解免耶？

使紂不至無道，武王終守侯服，其纘緒未嘗不光大也。此句另講到一戎衣方説到有天下，有天下亦不過纘緒中一事耳。如此看，方見武王能盡中庸之道。

武王之不同乎文者，時也，非德也。不失顯名非可以權力詐術爲之，曰天下則古今之公理也，曰身則一人之有道也。可見武王非聖人論，直是小人無忌憚耳。

成文、武之德，是夫子追論語，非周公當時以此立説也。通章言文、武、周公能盡中庸之道，此節專指周公之事。周公當時只盡其道之所當爲，爲文、武之所不及爲，故曰「成文、武之德」。若謂周公以之歸功文、武，借名免專己之嫌，便是私心作用，豈復成聖人，豈可謂盡中庸之道哉！

太王、王季其功德本自當王，上世禮法簡略，不曾有此義例。周公能盡中庸之道，上體天理，下當人心，而特創立此制，直從道理上生來，爲萬世不易之大法。不是體貼文、武孝思尊崇其私親也，故不入達孝章，而於此發之，原不關孝字事。蓋周家累世修德，至太王、王季、文王，其功烈又大，故上節言纘太王、王季、文王之緒，武王有天下皆本此三世之功德。文王則武王已王之而制度有未暇詳及者，故此言武王末受命，周公成文、武之德而追王，單稱太王、王季，以武王已王文王也。太王、王季本自宜王，周公歸本天道行事。後世不知此義，以爲天子必尊其親，上尊號亦附於周公之制，而曹操、司馬懿皆得與太王、王季並論，豈亦可爲盡中庸

之道哉！

有謂：始王爲文王，故追王止文王之祖考。先生曰：在三五世數上講隆殺，此是周公制禮後方有此推論。當周公追王時是特起之義，安得便拘世數定制？太王、王季之當追王，使周公生在康王後，亦須制此禮。所謂成文、武之德者，推武王王文王之志，本文王之德而云，非謂以文王爲王者而爲追王之始也。皆因王季下少了文王二字，有此支離，其實文王已追王，不待周公也。

上承大孝，下起達孝，此章是過脈處。看下章注云承上章而言，又云「上章言武王纘太王、王季、文王之緒，以有天下，而周公成文、武之德以追崇其先祖，此繼述之大者」云云，則武王二節正下章發源。然此章原平説文王、武王、周公之事，言其各盡中庸之道，因盡道而推本其孝，非直稱其孝，如上下章例也。周公成文、武德，其經緯制作甚廣，追王崇祀乃其大者，以孝爲制作之本也。

第十九章

達孝與天下歸仁同例。看得許與稱謂粗淺，故歸字、達字必欲説入高玄去，不知非欲盡理純，不足以當歸仁；非德盛道行盡倫盡制，不足以當達孝。許與稱謂原非粗淺事也。

注明云「承上章而言」，看下節注繼述亦就上章説，而下三節祭祀之理指通於上下者言之，則達孝實據自應止就上文發明爲是。所謂通上下，即上文兩達字，亦即此達字之所以然。蓋此理本非武、周之所獨，自武、周實有其道，而天下之言孝者歸焉。猶之仁爲天下所共有，故一日克復，則天下歸仁。達

字根源在此。

夫孝者三字不粘住武、周，正見此理横天塞地，凡爲孝子皆當如此，武、周特其最耳。如此方見達字之義。

章意以道之費、之大者而言，指其盡倫盡制，重在制禮一邊。戎衣、纘緒固是繼述中大事，然意不舉此以爲訓也。達孝達字原指天下此心此理之同，故通稱無異辭。王制之備，萬世由之不能易，此武、周之所謂達也。若止就征誅上説，如何盡得達字？

善繼述之義，在功業則有功業之繼述，在制作則有制作之繼述。纘緒而有天下功業之繼述也，然亦修德行仁以爲纘，非先王謀人天位，子孫必成其志，是曹丕、司馬炎皆達孝也。制禮通於上下及下二節，制作之繼述也，不必又扯戎衣有天下來説。盡倫備物，仁至義盡，在諸侯時盡諸侯之禮，在天子時盡天子之禮，此則時勢有不同耳。使武、周終身侯服，亦是善繼善述，非必爲天子而後謂之善也。

春秋二節總是舉祭祀之禮大段，而下節推其義以見其孝。第春秋節指各廟之制，而太廟亦在其中，宗廟節則專指太廟之禮。春秋明是四時祀事，宗廟節則兼大祫禘祭及四時之祫，大祫陳祧主，時祫不陳也。時講分時祭、祫祭，亦無大謬，但宗廟節專主大祫，不無偏漏耳。有謂二節俱屬一時，則時祭時安得群昭群穆咸在耶？

宗廟之禮兩句專指與祭子孫而言。左昭右穆者，廟制也，只明宗廟二字。宗廟之禮即指子孫與祭，執事奔走、拜獻、進退儀文，已包下四句在裏。所以序昭穆，言凡子孫與祭，執事奔走、拜獻、進退儀文，各以其祖宗之昭穆爲行次也。

禮制明備，仁至義盡，即是繼述之善。當《泰誓》止稱文考，至《武成》柴望後稱文王，豈《泰誓》時猶有歉，而《武成》後乃爲孝哉！當稱文考《泰誓》時，善繼述也；當稱文王《武成》時，善繼述也。廣平所謂武王觀政於商時，使紂一日有悛心，武王必與天下共尊之，無牧野之事。果爾，則西岐廟中終無敬愛之孝乎？故繼述不當主易侯而王上立説。

其字指先王，則太王、王季之緒俱在内。周公成文、武之德，則武王亦在内。其義自圓活，繼志、述事不必坐煞文王之事也。

孝之至也一句，總結上三節，正在禮制上説。此至字猶云「動容周旋中禮者盛德之至」，至字相同。

郊社之禮，所以祀上帝。注中明云：「不言后土者，省文也。」自萬曆後，塾師欲速，删注授徒，此句未有不塗抹者，蓋學士家從未之見也。崇禎間尤以不依注爲高，雖見亦必反之，於是曲説横行矣。

五峰以爲無北郊，只社便是祭地，朱子然之，而吴澄獨以爲有北郊，祭於方澤，惟天子得行，故以配郊爲至重之禮。然看下面禘、嘗對舉，嘗乃四時之祭，通於諸侯，亦不獨天子行者，恐只是社祭，但天子之禮不同耳。看《召誥》用牲于郊、社于新邑自明。北郊之祭，於《尚書》、《春秋》無可據者。

有謂：人主祀天，歲一舉，而郊爲尊，置社而有稷，專爲祈報地之尤卑者也。人主祀先之禮不一，而禘爲尊，嘗祭無樂，專爲飲食，禮之尤卑者也。有事於尊者，得以及卑；而有事於卑者，則不得以及尊。所以明不二其統也。明禮義者，明此而已。先生曰：郊與社對舉，指天地也。非天子不祭

天，而諸侯以下皆得祭社，尊父親母之義，然不可謂事母者尤卑也。故先儒謂社即祭地而有廣狹之不同：置社止其里，侯社及其國，士社徧乎天下，皆祭地也。故謂州里之社尤卑則可，謂凡社即地之尤卑者不可也。禘者，五年之大祭；嘗者，四時之祭之一。禮，不王不禘，而嘗則通於上下，非謂嘗以飲食爲義故尤卑也。祠、礿、嘗、蒸之名，皆因時物生成取義，豈皆飲食之謂？蓋兩者俱各舉其盡以括義，固有大小之分，與天子、諸侯等差之不同。而未嘗有分尊卑之意。且謂明禮義者只明此尊卑，便治國如視掌之易，恐聖人之説亦不至粗淺如是也。又曰：地雖卑於天，然亦極尊，故《書》稱「告皇天后土」。社亦即是祭地，但諸侯群姓皆得立者，非別有尤卑之示也。嘗祭無樂，因時序陰陽分迎來送往，故嘗無樂耳。經文甚明，何嘗有飲食之説。

禘與祫確是二禮，其混禘於祫爲一事，致歷代紛紜不定，則自漢賈逵、劉歆始也。楊信齋論之極詳，而莫明於朱子「王者有禘有祫，諸侯只有祫而無禘」二語，灼然可無疑矣。《禮·大傳》曰：「禮，不王不禘。王者禘其祖之所自出，而以其祖配之。」此言天子有極尊之大祭，天子以下所無也。曰諸侯及其太祖，及者，牽連以下之詞，與配不同。即大祫也，亦諸侯極尊之大祭，諸侯以下所無也，故下曰「大夫有大事，省于其君，于祫及其高祖」，言大夫無祫，有功德而君賜之，乃得祫及高祖。然云于祫者，謂非禮之常也。凡尊必兼卑，卑不得僭尊，故天子有禘復有祫，大祫則合毁廟、群廟之主食於太廟，禘則止設所自出之虛位於始祖之廟，而以始祖配享，不合群主序昭穆也。後人妄謂禘即爲

祫，皆合毁廟、羣廟，所異者，但天子多所自出之帝耳。此説非也。《大傳》明言以其祖配之，因設位在始祖廟中，故不復贅曰始祖而曰其祖耳。非謂始祖而下皆稱祖，故可統指羣祖也。且配之云者，偶尊之辭，故郊祀止配以后稷，宗祀止配以文王，禘則祀嚳而配以后稷，皆以一位謂之配，未有羣然衆列而云配者也。如所言，則《禮》文當云「王者禘及其祖之所自出」，斯得耳。或謂：禘爲大祭，若僅以始祖配而不合羣主，似太簡寂，何謂大祭？此又不然。祭各有義，有文有簡，有多有少，各以其義爲貴。禘取尊遠，祫取合祖，豈以廟主之衆寡爲大小乎！如圜丘明堂，后稷與文王且不相兼，一何簡寂，然則郊宗之祭亦疑不得爲大耶？或曰：按《詩序》，《長發》爲商大禘，《雝》爲周禘太祖，《長發》歌玄王、相土，武王中葉《雝》歌文、武，則似禘亦兼羣廟之主。曰：朱子固辨之矣。《長發》既爲商禘，乃但述玄王以下，而上不及於所自出。《雝》則但稱皇考、烈考，而無一詞及於嚳、稷，祀所尊而但頌其後，必無此理。若據此爲大禘，豈禘祭并及阿衡、文母耶？義更不可通矣！故朱子以《長發》爲商大祫之詩，《雝》則祭文王之徹詩。其以爲禘詩者，毫無可據，蓋《詩序》之妄也。凡序之不足信，而朱子辨説之精，類如此。正惟天子别有禘禮之尊，而魯僭用之，故夫子謂魯之郊禘非禮也。若止是祫祭，但有所自出之異，則魯又未嘗僭祀嚳、稷，何爲非禮哉！禮制雖散亡難考，然但就《禮經》參訂之，尚有足據。如《大傳》、《王制》、《禮運》、《曾子問》、《儀禮》子夏傳，皆昭然可見。至《春秋》三傳止侯國僭禮後之記載，其名實混亂，固有不可以證大禮者，又不足憑矣。

合祭曰祫，祫非祭之名也。故記云祫禘、祫嘗、祫烝。

禮達於治，義蘊甚精，當於本原上理會，非可求之名分權術也。在《論語》問禘章尚可兼名分意，蓋爲有魯禘非禮之旨。然亦必以報本追遠與仁孝誠敬之至爲主，而後微及名分爲得。若此節則全無是義，不得以彼例此也。

聖人制祭祀之禮，義甚精微，到上帝、其先，其義乃盡。《中庸》因時祭説至此，直從鬼神盛德章來，與下章達道、九經歸於明誠作樞紐，不僅鋪陳祭祀制度也。

達孝意上已了結，此就盡制之極推廣，以見武、周盡中庸之道、之費也。

注於上節云：「結上文兩節，皆繼志述事之意。」解者遂謂不宜復根達孝。然則此節不幾成贅疣乎？蓋上節止結春秋二節之義，非通章已盡而此又另起也。上文就祭祀中見其事事以先王爲心，故曰孝之至；此則又從上文推論禮義之精深潤大所及者遠，以起下章問政爲天下國家之意。故此節所重在明乎以下，不止在上四句禮制詳備也。況宗廟祀先，上文已盡，安得以複述爲推開乎？

四書講義卷之二十七

中庸 四 第二十章

第二十章

全章重在修身，下面達道、達德、九經、明誠之理，皆從第三節發源，取人句不過因上文生來，做過渡引子耳，意不重也，身不專爲取人而修。

下文達道、達德、九經，身之包舉甚大，所及甚廣。修身非專爲取人也，語勢從上文急遽，趨注末句，只得如此耳。

以身二字當活看，原兼修不修説。人多坐煞修一邊説，做不修之身取人而人不肯來。非也。有辛紂之身，所取即廉、來，未有無人者也。即修之中亦不同：身而性之則所取爲禹、皋，身而反之則所取爲伊、呂，身而假之則所取爲管、狐，身而詐力則所取爲鞅、斯。此修身所以必以道、以仁，而知人又不可不知天也。

修身爲取人之則，則字極活，言其身爲何等身，則所取者何等人耳，非謂人不肯來也。

此節是結上起下，故字直貫到底，結上人存政舉言。修道以仁句開出下文。

仁者節與下節總發明修道以仁一句。義從仁中推出，作兩片看；從仁義推出禮，成三件；又從義禮上推出知，成四件。合來祇是一箇仁。不是仁之道理有未全，要此三

者輔濟爲用也。

自此至下節，只完得修道以仁一句爾，非平添出義禮來也。

仁者節總爲修道以仁一句注脚。首二句接上句開章，卻已攝下五句，下五句從此節節遞出，非平列也。

仁者節但虛虛分疏仁、義、禮之理如此，下節乃講仁、義、禮之相因，而合義、禮、智以成仁。故此節仁、義不講事，不講用，仁者人也，義者宜也，只此兩句訓仁、義之理已盡。親親爲大、尊賢爲大專爲下三句等殺爲禮之張本。故下此二句爲大，就仁義中指其所重，以爲下節事親、知人之張本，言仁義之理莫大於此，非先後緩急之云也。

親親爲大，非親親爲始也。人只講得始義，卻不是此處道理。總之，此處道理是節節推出，不是歸併反約也。

禮之實節文，斯二者而已，故曰禮所生也。禮字即是理字，其本則天也。異端之學只要打破理字，其原只是不知天，故告子謂生之謂性，釋氏謂運水、搬柴是道，象山之尚力行，陽明之致良知，皆是不求事理當然之極則，故曰本心不本天。近日無忌憚者直敢道程、朱性即理之非，其蔽悖總不外是。

仁者兩節總完得修道以仁一句。上節從仁字中推出道理如此，下節從修字中推出工夫當如此，其實止一派説話。惟道理節節生來，故工夫須層層完備。必如此，方完得箇仁字。故曰此節倒看，統言只一仁，分而爲二則爲仁、義，再分而爲四則有仁、義、禮、智，其中有對待，有相生，有附麗，而合之原只一箇仁，義、禮、智皆仁也。明此則注中兩又當意躍然矣。

何以謂之倒看也？修身是箇大本，不

止一事親便了。但修道以仁，而仁以親親爲大，事親又親親之大也。有仁必須有義，不是知人便了卻事親。到知天是親與人盡頭，固不止爲知人而知天，然亦只了得箇知字，修字工夫正有在。故注中兩又當字最宜玩。只爲一箇修身，節節推出，又須得如此，又須得如此，故曰倒看也。

此節爲貫串上二節，句法遞下。似注到知天，不知卻是層層伸脚語，頭重末輕，一層歸併一層，謂必須如此，又須如此，而後完得修道以仁一句也。

三不可不是倒重，故注中用又當二字，非以知天爲重也。

大旨是合仁、義、禮、智以修身。四句又正見義、禮、智，只完得一仁字，故曰此節書倒看也。兩知字即伏下智字，智只在義、禮分明上見。其旨最精細，玩注意自得。

此是合仁、義、禮、智以修身。不可不是重上語，不是注下語，故朱子謂此節要倒看，而得力卻在知天。蓋仁、義、禮之義，多在上文，此只總結箇貫合的道理，補出智之意，於兩知字爲下文達德張本也。

此節是合義、禮、智以成仁，二知字便是智。修身、事親只在自己實心用力，若尊賢，非知何以辨其品等殺？非知何以盡其分？事親是煞定底，二者是活動底，故智貼在人天上看，貼不得在事親上，到知天則活動底皆有煞定處，此智之盡矣。

釋氏講見性、普度，亦言仁也。惟其本心，而不知天，故五倫可顛倒由我，親、賢俱平等，不分下梢。一路差去，直至大不仁而不知耳。

欲盡親親之仁，必由尊賢之義，須從仁、義交關道理上看，則明通開濶。若坐煞親人

二字於事機上説，説來便多格閡。

上知人單指尊賢，此知人又併連事親在内。非知人有二，因知天兼親賢等殺，而語勢倒縮急遞，不得不如此也。

君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友五者，無論衰亂之時，暴棄之人，必不能離；即匪類、異物無此五者，亦不可以生成。故曰天下之達道。嘗與禪子論及此事，謂：汝欲超出三界，故求脱離倫物事理之障，然畢竟脱離不得，柰何？禪者愕然曰：何謂也？曰：善知識高座，僧俗禮拜於下，叢林分職、辦務、陞黜、賞罰、清規極嚴，此非君臣之道乎？宗派法嗣即父子也；同門者，兄弟；徧參者，朋友；所以生育爾僧而至今不斷絶者，夫婦也。無此五者豈復成道場？豈復有禪宗哉？汝所脱離者真五倫，而别尋假五倫；用究竟假五倫之理，即真五倫之道，故曰脱離不得也。

有謂：父子、夫婦、昆弟生化不窮，便是達道。先生曰：如此則人與禽獸無别，聖人亦無事成能其間，安得謂之達道！纔有父子便有親，有夫婦便有别，有昆弟便有序，故曰道。若只此六件東西是道，則所謂親、别、序又是聖人加造以膠漆纆索天下者耶？甚矣，其鄙倍也！

五倫中夾入朋友，頗覺不屬。然細思之，則四件總關係是一件，且四件或有暫無，而朋友必不能無。君臣亦可爲朋友，父子亦可爲朋友，兄弟亦可爲朋友，夫婦亦可爲朋友，四件不相及之處又皆此一倫濟之。在五行論，即寄旺四時之義，故其德主信，非迂説也。

世人論古今，每云此有德無才，此有才無德，極爲亂道。德、才猶體用，體用豈可分

乎！所謂無才，只是智、勇虧欠，正是無德也。所謂無德，直是不仁，乃不能盡其才者也。看《中庸》此句自明白。蓋其説本於陽明，而熾於龍溪、海門、卓吾，彼意總以廢物曰德，濟惡曰才，非吾之所謂德與才也。

六或字，兩一也，總爲下兩等人説法。

聖人望人主意在困知勉行，觀末愚、明、柔、强結處便見。蓋平人資禀不過至愚、柔而極，然加功困勉則知之、成功可一，至此直無可推諉處。今天下多聰明好氣質人，只坐無志氣，便都爲流俗所壞，不愚而終於愚，不柔而卒於柔，可哀可惜也！

生字謂氣質清明，禀賦純備，生而異人者。之字謂知此道之全體大用，非良知性生之謂，亦非草野一節獨行合道之可得而與也。

達德理所同賦，而氣有不全。承上文學、利、困、勉者設法，謂依此做去，可以望知之、成功之一，故曰近知、近仁、近勇。

三近字是逆從困、勉到學、利而後求上同於生、安，不是順從生、安與學、利分界説。如此方講得好學、力行、知恥，用力猛厲。

上三知爲智，三行爲仁。此三近爲勇之次，勇即在知、行上見。

知斯三者，知字與上文知之字别，猶《大學》知先後之知，非知止、致知之知也。

大匠作室，就壁畫圖，而梁、棟、椽、楹、楣、柄、㞐、楔無不備具，顧其間先後次第更一毫紊序不得。由是倣而爲之，雖建阿房、柏梁可以不失尺寸矣。九經是夫子絶好一幅畫壁圖也。自有宇宙以來，合下便須如此，非可以私意增損措置於其間，所以不謂之九政而謂之九經。不然，則是匡時救弊，僅與王文中《太平十策》等觀耳。

九經，經字乃經常之經，非經傳之經也。與五達道、三達德同例，皆孔子之言。先自舉成數，而後詳條目，復詳效事，是文法如此，非別有經文而孔子述之也。如謂九經有曰字，明是成語，則達道、達德節亦有之，經可曰經言，將道亦可曰道言，德亦可曰德言耶？

賢與大臣不同，乃師友不臣，人君就學論道者也。故不惑在道理上講，不指事務及人臣之賢否邪正也。

敬不止是信任，能敬則君心一而信任專，志清明而邪不入，故臨事不迷眩。

自俊秀以上皆曰士，有服官者、未服官者。大臣以下皆爲群臣，不獨士也，至士而群臣盡矣。士之報禮重，而臣無不重其報者矣。

天下二字所該者廣，自方伯連帥、大小諸侯、附庸分邑、都鄙鄉遂、山澤關旅人民、以暨蠻貊要荒、舟車人力、日月霜露所及者皆是。蓋三代天子未嘗獨得天下，只諸侯歸服便是有天下。看文王三分有二，何嘗盡入版圖，只六州諸侯歸之，便有天下之二。故曰懷諸侯則天下畏，天下仍指諸侯不得，專指人民不得。

三分有二，文王懷諸侯之效也。故諸侯亦有懷之責。

天下二字所該者廣，不單指人民，凡小國遠方來享來王者皆是。此是推遠到極處，兼包上數經在內。看春秋戰國天下之勢，多是小國歸附、并吞，便分强弱。懷諸侯雖是天子之道，然方伯盟主能懷，則天下之畏服亦然。其理不止天子用得，正夫子告哀公意。

九經之序，自內達外，至此已盡。天下

二字原無所不包，自弱小附庸屬裔以及各國臣民皆是也。

天下若指民，則畏字於理有礙。要天下百姓畏，此是秦以後心事，三代王者必無是意。況聖人舉萬世不易之常經以告其君，而啟其威加百姓之心乎！看上文柔遠人則四方歸，柔字、歸字纔是及民字眼，此畏字畢竟指小國、外國及各國有采地邑乘之君長爲得。蓋當時勢能抗阻天子之政令不行於海内者，皆此輩不畏之故，故云然也。

天下畏固不即指諸侯，然亦不止草竊梟雄也。萑苻奸宄，諸侯自能畏之；若布衣揭竿而取天下，此漢以後廢封建爲郡縣事，三代所未有也。九經之序，自近及遠，自内及外，故愚謂天下二字大段，指要、荒以外而言。舉要、荒而城中附庸之長、鄉遂之民固已包括無遺矣。若單説畏叛亂之民，是後世策略，非三代聖人之常經。即畏字亦不是以勢鎮壓，使民不敢叛也。守禮奉法，納於軌物，道德一，風俗同，乃所謂畏也。不懷諸侯，則國異政，家殊俗，而不享、不貢、不王，斯爲不畏王威耳。

天子、諸侯原從天下生來，其事本乎天理，而權勢亦即在其中。以上臨下出於仁，以下奉上出於義，上仁則下義，故懷畏相應如此。其實懷中具振肅之用，畏中得忠愛之情，理勢未嘗相離也。惟後世單講作用，則所以爲天子、諸侯之本既失，其爲權勢亦純是詐力相制，并非三代之所謂權勢矣。

九經各有本分，聖人各還其天理之當然，而天下國家自治。非欲自利天下國家，而後爲此九經也。若爲欲利天下國家而設，不但尊親等皆成虛假，即爲天下國家而修身，其修身已僞妄矣。下面所以行之者一，

歸於明善誠身，又如何説得去？

有謂：禄位以仁，至戚與才者，若疏屬與不才，須同好惡。先生曰：位禄不過殺降。親親之位禄，原不論才不才；親之至戚而才者，正須同好惡。如何分説得？

明得王者親親之義，不但後世猜忌、殘忍至削奪、禁錮、誅夷爲王者罪人，即黄屋左纛之隆寵，長枕大被之愛眷，至縱恣不法不問，亦止得私情，可以過厚，即可以過薄，非三代聖人本天之常經也。

大臣之功在不眩，則自有職業在庶司之上，必其體優崇，乃得盡其道。官盛任使，專主尊敬義，乃大臣使令之官，非内外庶司也。

隨其所使而不問，是爲任使。

《周禮》曰勞辱之事，勞則未有不辱，辱者敬之反也。後世治天下者惟以私意待人，自宰相不自辟掾曹，則内無善治；自州郡不自辟僚倅，則外無善治。甚至猜疑避忌，不設丞相，致令閣部無權，政歸宦寺，天下事掣肘，無一可爲。此莫是從頭鑄錯耶？何怪乎世之不復古也！

大臣本領在格君心，而其職掌只用人而已。此而不得行其志，更有何事可爲！人主猜忌，爲其專權樹黨耳。不知此意一萌，小人得乘間中之，大臣受權黨之名，而小人已收權黨之實，敗亡往往由此。三代以後，上下相疑，已成故習。然漢、唐之間，尚有延攬賓客，自辟僚佐，訶責近侍，得專征伐者，至近代又有不能行者矣。

趙普尚能補牘執奏，得大臣之義。人主輒以私意疑其下，此小人得而害君子，而門户之禍從此烈也。

君、相皆天所設以爲生民者，三公去天子止一等耳。自秦以後遂相隔濶遠，而猜忌

横生，至君臣不相保，皆尊君卑臣之説害之也。

忠信、重禄是天理上事，命曰天命，禄曰天禄。故不特忠信是天性相接，即重禄亦是天性中合如此，不是人主可以私意顛倒豪傑也。若但從交謫養廉起見，則是下不過爲田園子孫以求仕，上不過以美官、多錢誘天下，只流露今日仕大夫心坎中物耳，豈三代君臣之義哉！要之，後世人主以猜吝待天下，亦只是大家在人欲中。看透此意，人君爲其所輕耳。然以此而求勸士之效，亦不可得已。

漢、唐以後，太平之君無不自以爲已時已薄，而不知其苛也。亂世之君又方恨舊制之太時太薄，而不得遂其欲也。只一卷《賦役志》已足爲浚生民之具，况聚斂之臣其所以講究裒益者無窮乎！皆緣漢、唐以來，人君視天下如其莊肆然，視百姓如其佃賈然，不過利之所從出耳。所以不敢破制盡取者，亦惟慮繼此之無利耳，原未嘗有一念痛痒關切處也。《中庸》下箇子字，便包得一篇《西銘》在。

下節豫字正豫此一，而注云「凡事指達道、達德、九經之屬」，原雙承兩一也而言。猶《大學》自修始誠意而齊家、治國、平天下亦止推此好惡之實也。前一也是修身之一，此一也是治人之一。行有兩層，一只此一。

豫之爲説，非謂凡事要先圖先慎也。先圖先慎止講得一事，天下那有事事先圖先慎之理？惟能擇善固執而豫得此一，則天下凡事之理皆本此而行，無不知之明、處之當。故曰先立乎誠，不是豫其事也。

凡事指達道、達德、九經，謂道、德、九經行之者皆一。能豫此一，則道、德、九經無不立耳。若泛講凡百事爲總要豫習豫做，與書

義脱離矣。

此句有三層意：道、德、九經是一層，行之者一是一層，豫又是一層。道、德、九經必本於誠，而誠必豫乃得。下文擇善、固執、學、問、思、辨、行，正豫此誠也。人多泛説凡事，既不切貼；即知貼道、德、九經，也只做得道、德、九經要豫，已删卻一字一層矣。請問凡事二字注何以貼道、德、九經？專爲上文兩箇所以行之者一而設也，若脱離一字，更豫箇甚！

《中庸》前定即下文擇、執。禪家如如常住，萬緣流注不動，非聖賢之前定也。聖賢前定在理上，禪學前定在氣上，纔主氣便忌著理，怕爲理所動也。

順者，即底豫、允若之謂。有以論之於道心與之一，而未始有違孝之至也。非父賢從而賢、父不肖從而不肖之謂。順信乎友，亦不是便於與之交遊往還，乃因其大節而信其平生，如郭泰之於茅容，亦是此意。然看石齋先生仿林宗之法，信友而爲杖母者所欺，乃知不誠者之果不足以信友、獲上，而信人者更須先明乎善，乃不爲僞妄所誤。

誠者天道，只是一箇囫圇現成道理，合下便如此耳。

誠者天之道也，誠之者人之道也。此兩句且懸空説，正以不粘煞工夫爲是，工夫在下段也。天、人分説兩件，到人身只是一件，誠之者，所以誠其天道之本然也。

誠只一誠耳，由生初迄成功無或二也。但中間多一番工夫轉折，分出天、人耳。

思勉中得，原是誠之者甲裏事。誠者直無可形容，借對面反托出來自見耳。

從容中道，道字與上兩道字不同，即達道之道，就宇宙倫理事物上言。人每混看。

博學、審問、愼思、明辨、篤行，聖人不全靠此五件做成，然聖人用功亦究竟離此五件不得。便降至困勉，只就其中加百倍之功，也離此五件不得。故知五者是徹上徹下工夫。

雖是學知利行之事，然看下節，則困勉亦只在此五者中加百倍之功耳，非另有節目也。

兩節分處，不是下面另有工夫。能此五者，就是學利未能底，須在此五者中更下苦功，須是困勉。

此道緊貼己百、己千，就困勉一流言，故曰愚柔。若籠統指誠之者，便顢頇矣。

此道只指百倍其功，與諸道字没交涉。亂拈天道、人道者皆誤。

四書講義卷之二十八

中　庸　五第二十一章至第二十六章

第二十一章

首句指誠者言，次句指誠之者言，與首章天命謂性、修道謂教不同。彼是統説道理，此是説兩種人道理，而意卻注重自明誠。

有謂：誠明無分先後，於發之時而分。先生曰：未發亦誠明，已發亦誠明，明誠之未發、已發亦然。自誠明者，豈必待發而後見耶。彼蓋以誠爲内，明爲外耳，謬甚矣！

誠則明矣，明則誠矣兩句，同一則字，上則字快，下則字遲；上則字直，下則字曲。世間除卻生安一二人，其餘皆自明誠者也。博學、審問、慎思、明辨，所以明；篤行，所以誠。使謂只去篤行，而不必由於學、問、思、辨，則吾不知其所謂行者是行箇甚，篤又是篤箇甚。今之儒者有懲象山、陽明之學過於高明，以爲寧取質魯一路人，其意未始不厚，然遂使郙豎、白丁人人曾、閔，向使象山、陽明見之，不足當其一笑，適以張其軍而助之燄耳。知而故愚之耶，是爲狙公；不知而受其欺耶，是惑厠鬼。兩者均無所可也。故今日學者，但有求明一法，無遽求誠。不明而誠，所誠皆錯。悍然自以爲是，而不知其非，卑弱者終爲俗學，其高强者必一折而仍入於象山、陽明矣。可不慎與？

第二十二章

盡其性，人性、物性各有實事，必知明處當，巨細精粗無毫髮之不到，此之謂盡。非異端之見性、了性也。時解每云一盡其性，人、物無不盡在裹許。是彈指出定三界，一切惟心造矣。

盡人性，盡物性，都是實象。説做一盡性便了，竟成無相光中世界，埽卻事、理兩障，則聖學、聖治皆澌滅矣。

誠，若人言一盡性，無不盡。《中庸》何用多此叠句法，自取支離之誚耶？其性中包得人、物是理一，其性中混不得人、物是分殊。兩者闕一邊講，便不是。或曰：如公言逐層實遞，不疑於漸次類人道，非天道之盡性乎？曰：天道、人道，在知行有安、勉之分。只「天下至誠」與「其次致曲，曲能有誠」處，便自不同耳。若事物疆界、節次，雖聖人亦一抹過去不得，生安如堯、舜，亦必「克明峻德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦」，以至於變時雍，上下咸若，其疆界、節次分明，未嘗一抹過去也。

聖人知明處當本領，於盡性中具備，而要其所爲盡處，於人、於物又自有各正之理，善推之序。

張子曰：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。」化育亦是天地氣質上事，纔落氣質便有過、不及，故必賴聖人之贊，非虛論也。惟天地原有氣質之性，故人稟受於天地亦如之。知此，足信程、朱理氣之説至精而無可疑。

朱子謂：「千五百年來，堯、舜、三王、周、孔之道，未嘗一日得行於天地之間。漢、

唐賢君何曾有一分氣力扶助得他，然終久殄滅他不得。」可知贊化育是實有其事。即無其事，而事之理自在。如此看，則可以三字越活動，越著實。

至誠實際到贊化育已盡，末二句只是從此推擬品位之同，不是這上面還有事在也。

參、贊不是無分，卻不是贊上又有參一層。贊就功用上説，參就位分上説也。

第二十三章

其次對上至字，然除卻至誠，其餘通大賢以下皆謂之次，不止説一種人也。但有能致不能致、致足與不致足之異耳。虎狼之父子，蜂蟻之君臣，亦是曲，但彼不能致，故只成蠢蠕。致只是推擴將去，使復吾性所固有之全體而已。故曰曲能有誠。

此至、次與《孟子》養氣章義不同。近人都説做亞聖一種人，坐不看注耳。

不曰致曲則誠，而曰曲能有誠，正見得曲、誠本非二件。故由曲而致之即有誠也。致得一分曲，便有一分誠；致得十分曲，便有十分誠。

誠則形，形則著，著則明，人説來似一誠後自然無不至者，疎也。自形而著而明，外面一步顯爍一步，卻是裏面誠字一步充拓一步，固不是形、著、明逐節上做工夫，亦不是底處一誠便了也。

到能化，則誠之體亦足，其用亦全。更無分別處，指其盡頭言也。謂仍指上節至誠，則語成歇後；謂至誠即其次之稱，則名號混亂。

第二十四章

此節首二句喝起國家將興，以下一氣直貫到禍福將至句一住，此六句總在理上説，所謂可以前知之道也。至誠之前知，正以其道也，故曰可以前知，而不曰至誠前知，看之道、可以四字自分明。

道可前知，言理本如是。自蓍龜、四體以上皆指其道而言，禍福將至以下言惟至誠能有其道而前知如神也。先知如神中至誠，正有審幾之精與修救之妙，豈僅同讖緯、術數之學哉！

在天地間有實理，故至誠之道可以前知。在人有實心，則實理在我，故至誠如神也。蓍龜、四體之自見、自動無時無事不然，非至誠之見之、動之也。而惟至誠乃見其見、動之所以然，以其道也。見、動是蓍龜、四體之自然，見乎、動乎是道，皆公共之理。到即見動而先知善、不善，方是至誠之神耳。

看兩乎字，則吉凶原不關蓍龜、四體事，蓍龜、四體固不知其該見、動也。然則以爲此爲見、此爲動者，原是至誠耳。至誠如何便知其見、動？在天地間皆此實理，惟至誠之心有此實理，故湊著便得。世間無一刻無一物不見、動，只是無至誠，空見、動，空消滅耳。可見見、動原在至誠心眼裏。

曰動乎者，即指禍福善不善，非泛言四體之動也。纔有動，此理便顯，不論動之誠與不誠、有意無意也。

善不善，便是禍福將至之兆，猶言吉凶也。

此善字在氣機上説，非道理、心體之善。禍福將至之先，其機兆分端，不可以禍福言，

所謂善不善也。若作本源善字看，則兩之字先説不去，不善句亦有礙，不得不轉入無善無惡去。

幾在事先，理又在幾先，一路追到極平實地頭，卻正是神妙不測之盡處。

善，必先知之；不善，必先知之。唐荆川謂：「幾動於彼而誠動於此。」或議之曰先知當是静照耳。若云誠動於此，幾於有意將迎矣。且誠何以動，亦無究竟義在。先生曰：幾動於彼，事物呈其朕，如禎祥、妖孽，蓍龜、四體之屬誠動於此，幾至則感而遂通天下之故，動則俱動，非將迎之謂也。誠何以動？誠之明動也，如目之忽見，耳之忽聞，所見所聞幾動於彼也。見明、聽聰而心通理得，誠動於此也。静照者，二氏之説，非聖賢語也。即由其説言之，照即動也，彼意欲其雖動而本體常寂，故曰静照，非有不動之理也。將迎者，幾未至而自私用智，非誠動也。

有謂：人而能物者，則人而能神。先生曰：兆吉凶妖祥者，非如神也。因其兆而即可知吉凶妖祥者，至誠如神之道也。至誠之道可以前知，非以前知爲至誠也。至誠之知超乎人物，故曰如神。

《通書》謂「誠、神、幾曰聖人」，其説發原於此章。蓋實處是誠，虛處是神，介乎静、動之間者是幾。三字須合作一件講，方是此章全理。

第二十五章

此章自成、自道分配處，予意頗與時説不合。竊謂首節分説，下二節則言誠而道在其中，未嘗分也。首節誠者句兼人、物而言，

而道句專就人説，故上句無工夫，而下句有工夫。然注中即找誠以心言二句，則誠之在人者原有工夫，故下節不誠無物注即云人心一有不實也。若不誠以下止説自道，則宜云道之爲貴，且末節誠者非自成己又何説乎？蓋誠在物爲實理，而在人爲實心，人必有此實心，則實理方成，而事理亦得。假如實心爲孝，而後成孝子，此誠以自成也。而定省温凊許多道理，已無不行，即此爲自道。若無此實心，則不成孝子，而定省温凊之道亦皆無物矣。故所重專在誠，如時説則所重專在道矣。或曰：終始句解自成，不誠句已是説自道，此意本朱子。不知朱子此言是説終始句仍指物，而不誠以下乃責之人耳，未嘗分道與誠也。要知自道工夫全在誠上用功，不在道也。不然，朱子何以又補「而道之在我者無不行」，末節又補「而道亦行於彼」乎？

首兩句只虚疏誠與道字，到下節誠之爲貴方責重人功，節次分明可見。人要發明兩自字，不道竟講了「誠之爲貴」句，非此節本義也。其病總坐不信注，不肯細心體認。若能體認，則不特注中實字分毫移動不得，即虚字語助亦一箇忽略不得。如「誠者，物之所以自成；道者，人之所當自行」兩句，物字、人字兩實字分下，所以、所當兩虚字不同，皆有至理精意。粗心者以爲兩自字總責成在人，如何自成反屬之物，此不通也。這物字包攝甚闊，非對人而稱之物，乃兼人而言也。天地間象緯流峙、飛潛動植，凡有形氣者固是物，即人亦物也，人之動作云爲、交接之事亦物也。故「誠者自成」，朱子謂：「孤立懸空説這句，正爲其包羅廣大，不專指人而人自在中，不是單屬對人之物也。」惟其

不專指人，故不可言所當自成，而云所以自成。曰所以，則凡物皆非此不成，而責重之意自見矣。或曰：下文又云誠以心言，似專指人。曰：海概説如彼，就一物上説如此，其義一也。物物必有此實理而成其爲物，在一物必有此實心而實理乃成，如物物統體一太極，一物各具一太極之意。蓋天下原多自然成就之物，不待人力安排，然其道必不能自行，故道必責重之人。如牛之任重，馬之行地，亦自其實理自成，然任重行地之道，必須人使之，馬牛固不能也。曰：若説天下有自然之成，則自字恐易錯入老、莊去。曰：不然。老、莊之自然，猶陽明所揭良知之良字，不過欲打滅學慮之苦，理義之障耳。游廣平、楊龜山以此意解兩自字，故朱子辨之。若朱子所指自然，乃萬物所以自成之理，與彼説有空實之別，相去天淵，不得以其説之謬而併廢正義也。

物無不誠，人心之本然亦無不誠，故首句懸空説物無不誠卻不能道道，人心有不誠而能道道，故道專屬之人，而其工夫只在去其不誠，而物之道亦自人道之。此末節所以成物也。

自成句兼人、物，自道句專在人説。故朱子謂不誠句已指自道説，言指人之行之也。而道自道兩道字音義本不同。而道之道，理也；自道之道，行也。自成須人自行，故誠、道分開不得，説自成則自道在其中。講章以誠者句分自成以下皆主自道，其解最謬。

上句兼人、物空説，卻有誠之之人在內。下句專就人言，卻有自成成物在內。

説者多謂上句是天命之性，下句是率性之道，本於《大全》，盛於講章。其實不然。

天地之理至實，聖人之心亦至實，與性字無涉。即以性言，亦是實有其性之謂誠，非誠即性也。率性之道亦兼人、物，不專屬人身，此道字即誠之事理耳，就誠字帶説，故下而字。若云静存動察以自道其道而爲誠，亦是倒説，仍與率性之説無二矣。蓋誠之乃所以自成，而自道亦在其中，看章句自見。

天道、人道，道字與此章道字迥別，亂拈不得。

兩自字指本然之理，兼責當然之功，非謂本之自己者爲真，而在宇宙事物教學者皆僞也。此皆爲良知之説所誤。

因首節上句兼物，下句指人，故朱子謂不成句。已説自道邊言，責重在人耳。即須有人不他始得之意，非分此下屬道也。在物爲誠，在人須誠之，而自道即在此。不誠句注中專就人心説，正與首節誠以心言相照。

有將上兩句看做造化萬物外事，爲天道自然；誠之句爲君子身上事，是勉然人道所貴。上下都説錯也。誠者終始句即君子之誠已在其中，但統言人物、事物之理如是，故曰懸空説此句。不誠句專就人心説，若將不誠無物看入無始以來，甚爲謬妄。惟其終始句連君子在内，故君子句一氣直下，非君子有監於外邊物象而後不得已而誠之也。

仁、知見處是德，本即是性，故曰性之德。

仁、知雖是性，然性不專仁、知，故曰性之德。

或以此章言人道，遂將擇善貼知，固執貼仁説，謬矣。此仁、知是指成己成物之道理言，不向工夫推論。即論工夫亦不可分擇、執，蓋成己自有擇，成物亦有執，彼知、仁非此知、仁也。

是推論成己所以成物之故，只緣仁、智皆吾性之德，誠則實有諸己，其成己即性之仁，其成物即性之知，故成則俱成耳。乃因成己、成物而追本仁、知，不是謂求之仁、知而後能成己、成物也。

言仁、知爲吾性之固有，道理不分内外，故能誠之。而自得於己則自然及物，以時措之，事爲無所不當耳。合外内是指自然道理如是，非人不能合而聖人合之。道字非性道之道，亦并非自道之道。

性字實，道字虚。此道字非率性之道道字，亦非而道自道道字也。性字與合外内相應，道字與德字相應。看本文句法自明。人將性、道平對，下句應作道之合外内矣。

道字與德字相應，不與性字相應，只當理字相似。合内外三字，乃與性字相應。

仁、知雖爲性、德合外内，然不實有諸己，常人豈便能時措皆宜？故注補「既得於己」四字，即節首誠者二字也。

第二十六章

此章分明兩大股、一總結，又是一頭、一過文、一尾，自相照應文字。前六節説至誠，後三節説天地，末節收合，此兩股一結也。以至誠無息爲頭，不貳、不測作過文，純亦不已煞尾，此三節照應也。其大旨只至誠無息與天地同。然天地之無息可見，而誠難見，故第七節專指出不貳。不貳者，誠也。聖人之誠可見，而無息難見，故末節專指出不已。不已者，無息也。

悠久、博厚、高明等義，人俱看入心性去。如禪門過去、現在、未來六道因果，總只是一刹那間事。謬甚。實説在功效者，又説

向後世粗迹事爲，於至誠界分絶不相似。此古人所以有扶醉漢之歎也。

悠遠二字只一意，悠久二字兼内外，乃有兩義。

第四節言至誠與天地同用。天地之博厚載物、高明覆物、悠久誠物，是實事。至誠之博厚載物、高明覆物、悠久成物，亦是實事。所以二字乃其所謂同也。人不能實説，多説向無形影去，又何以謂之用，又何以見其同哉！

此言聖人與天地同用，自宜在功業上説。俗解以爲粗，偏要説入心性去。此禪家問庭下石在心内，曰行脚人著甚來由，放塊石在心頭也。

貞觀之治，唐太宗自以爲行仁義之效，歎曰惜不令封德彝見之，而不知其原非仁義也。問：何以非仁義？曰：其體不誠，故其功用亦全不是。文、武、成、康之治，惜不令唐太宗見之耳。此針一錯直到伯恭、同甫，皆認賊作子，以至於今未悟也。學者亟當辨取。

第六節是形容所以覆載成之極處，無絲毫不是天地耳，非於覆載成外别有奇事也。

以上言至誠之道配天地，此下三節言天地之道以證至誠，至末節方合併言之，而歸重至誠。第七節與上六節分界。

自無爲而成以上專言至誠，自一言而盡以下專言天地，末節乃合言之。言至誠處皆天地之理，然只説至誠。言天地處皆至誠之理，然只説天地。一夾雜便亂了賓主章法。

天是天，地是地，如何不貳？惟其誠而已。若指其氣之通合爲不貳，則已截然是貳矣。且《中庸》明云天地之道可一言盡，非謂天地可一也。

第八節是第四節對子。注中誠一不貳是承上節說，本節即各極其盛四字耳。作不貳看不得，功用在下節，又作及物處看不得。

博厚、高明、悠久，天地之道，皆指功用。其博厚、高明、悠久之誠一不貳處，便是至誠。蓋天地之爲誠不可見，從此道上見得其所以，然不是博厚、高明、悠久即誠。又不可說博厚、高明、悠久之外，別有箇誠。

第九節，人單指生物之盛說者，非也。看注云「皆以發明由其不貳不息，以致盛大而能生物之意」，則斯昭昭、撮土正昭不貳、不息意。及其無窮以下，乃所謂致盛大而生物也。故又補「天地山川實非由積累而大」以完語病，則昭昭、撮土其指不貳、不息之本可知。蓋此節正對上文第四節以下說，以明至誠之功用。

昭昭即是全體拆看云然耳。

此節總爲「則其生物不測」句發明，一路說向外去，極言其盛大耳。人每爲映合至誠，偏要倒裝轉誠字，并且夾和至誠，說到治化上去，皆謬見也。

至誠無息、與天地合一處，上九節已反覆道盡，末引文王做箇模樣耳。

通章止完至誠無息四字。天地之無息可見，而誠難見，故指出不貳，不貳即誠也。至誠之誠可信，而無息難信，故結出不已，不已即無息也。

天地之無息可見，而誠難見，故說天地之道也只是不貳，不貳即誠也。聖人之誠可信，而無息難信，故說文王之純亦是不已，不已即無息也。如此看，兩邊結束甚明。

純即是至誠，不已即是無息，此亦易曉。然何故作此複衍語？只爲說至誠與天地同。天地之無息可見，而其誠不可見，故結

天地之説曰其爲物不貳。不貳即誠也、純也。至誠之誠可信，而其無息不可信，故結至誠之説曰純亦不已。不已即無息、無疆也。如此看，則亦字側重不已處，意自分明。

四書講義卷之二十九

中　庸　六 第二十七章至第三十三章

第二十七章

大哉聖人之道，是贊道，不是贊聖人。看下文一待字，可知雖數千五百年無人行聖人之道長在此，所謂「非道亡，幽、厲不由」。而朱子以三代下皆架漏牽補時日，毫無助益於此道也。

洋洋乎發育萬物，峻極于天，只虛虛説箇道體如此。若説聖人如何去發育、峻極，便非書理，且使第四節亦無地步矣。

有謂：禮即德也，三千、三百非禮之至。先生曰：聖人之道之妙，正就三千、三百上見，故曰優優大哉。但人不能修德，斯道不行耳。尊德性節正説修德，故禮與道爲體，不可云禮即是德，而三千、三百爲非禮之至也。蓋其所見止激於僞飾儀文之人，而因疾惡禮法之士，其既也因疾惡禮法之士而并抹摋三千、三百爲非至道，設有動容、周旋中禮之聖人過其前，必反疑不如嵇、阮之真矣。

儀原不粗淺。程子所以闢異端，只在迹上斷定。要知迹從何來，知其非，則知聖人之儀固精矣。

温、敦字是已精加精意，故《章句》就已知、已能説。

良知良能，自然之理，人人之所同，不可以故、厚名之者也。已知已能，必然之理，人

各不同，然無人不有其所已知已能者，故曰故，曰厚。人爲故、厚要貼德、性，故每引良知良能，不知凡人之所已知已能亦皆德、性，即如其次致曲之曲，亦德、性也。

惟敦厚纔可以崇禮，此即忠信之人可以學禮之説也。然天下有一般人，實是敦篤純朴，然或箕倨不以爲非，故敦厚又不可以不崇禮。如此講來，兩層意思都到，以字自有安頓。

非敦厚無以崇禮，而敦厚者又不可以不崇禮，此與上四句每句中都有兩意。自隆、萬以後，有側重崇禮者，謂：厚者禮之意也，故敦厚即所以崇禮。一順説下，則此句獨即有一意，與上四句異矣。推其病根，皆原於老、莊之説，以禮爲忠信之薄，故艾千子直斥之爲一字不通，非激論也。

足以興者，言其理也。如世間秀才習爲吉利軟美之辭，活脱膚浮之法，雖以此得科名，美禄位，然其言足以亡也。

立乎人之本朝而道不行，耻也。故朝廷之上更無默法，但有無道則退耳。默者，卑官處士之爲也。

明哲是見得事物道理分明，保身是所行必無危殆之道。固非見幾趨避、先占便宜之謂，亦不單就無道默容言也。

第二十八章

第三節是上節實證。同軌、同文、同倫正言不制、不考、不議，非所以不制、不考、不議之故也。所以不制、考、議之故，卻在下文今天下之所以同軌、文、倫，從天子來。天子者，即下文注所謂聖人在天子之位，蓋指文、武、周公也。子思自謂當時乃今天下不制、

考、議之時，不指制、考、議之天子也。若子思時之天子，正是有位無德，不敢作禮樂之人，亦在爲下不倍義例中，豈議禮、制度、考文者乎！今天下之所以同軌、文、倫而尊如時君，聖如孔子，皆不敢作禮樂，正爲今天下之禮、度、文皆從文、武、周公來，所以大同一統如此之盛。雖有當更定者，而時無德位並隆之人，皆當守不倍之義，雖時君不敢以愚而自用，雖孔子不敢以賤而自專也。

或謂：此止説時位，不兼德言。非也。饒雙峰謂：「此章爲在下位者言，故非。天子不議禮、制度、考文，專指賤者而不及愚者，亦非也。」看下文「雖有其位，苟無其德」一段，則此節同軌、同文、同倫原從文、武之德位來。今天下三字不是夸盛語，謂今天下有位者無德，有德者無位，自天子以至庶人，皆在爲下不倍義中，只合共遵守之。正見都議禮、制度、考文不得，非謂其可議禮、制度、考文也。

看下節云無位、無德皆不敢作禮樂，則今天下車、書、行之所以同者，依然文、武、周公之所作耳。不但孔子不敢，即時王亦不敢也。若止就有位説，則下節之義不全矣。

六書之學，爲之未有不穿鑿傅會者。或是好奇如石推官之類，其失尚小。或即以解經，又佐其穿鑿傅會之見，如臨川之《字説》，莊渠之《精藴》，其病便有不可勝言者。友人中有好此，雖郵札必以蟲鳥見及。某卻不敢如此，以有《洪武正韻》在也。

第二十九章

首節有字中已具本身六事在裏，不是後方增出。

金正希云：「君子自無疑惑，豈誠有可以疑惑之者，故必至是而後見君子之自信至此極也。」艾千子云：「既已徵諸庶民矣，則雖鬼神、後王非影響也。君子自信，固如此耳。若待鬼神、後聖而始無疑惑，則非本身徵民之理矣。」先生曰：若追到極處，只本諸身三字，自信已足，何必講徵諸庶民，況以下四句耶？然此章大指卻不如此，四方上下，往古來今，有一處分毫不合，便是本身處有未是。故後文云君子未有不如此，注指本身以下六事而言，此正所謂不驕也。若只要自信得盡，則五句都成剩語矣。只爲鬼神、後聖二句無憑據，恐人錯會師心自是，故特設下節知天、知人以明之，而注又特下知其理三字方見二句之實。總之，聖學無疑惑在理上，他説無疑惑在心上。信理則從戒慎、恐懼、明善、誠身來，故不驕；信心則自用自專、生今反古直至無忌憚，正與不驕相反。此毫釐之辨也。或曰：焉知其所謂自信不指理而言？曰：纔説得悍然自足、泰然無事處，便是道理走作。孟子所謂知言，亦只在這些上可見。

第四節只爲上文鬼神、百世聖人二句，恐人疑其渺茫夸詞，故特解之。見此是實理，天地、三王更不待言矣。

不是質鬼神無疑而知天，俟後聖不惑而知人也。知天而鬼神在其中，知人而百世聖人出其內耳。

如今人崇奉佛、老，諂事淫祀，此不知天也。惑於流俗，囿於習見，方隅舉世所非便立脚不住，此不知人也。豈必欲叛正從邪，只是於自家道理上原鶻突，自信不及，便無所不至耳。故欲闢異端，先須識得自家本等，若妄爭虛氣，下梢定一折而入於邪矣。

兩而字粘緊行、言，讀令行、言兩字語輕急，乃得其妙。非輕行、言，正説行、言到盡處不必重大致慎，凡有行、有言，即世法、世則。盛德之至，非功夫純熟，未易語此也。

世字只指本朝言，若兼異代，其如無徵不信何？

第三十章

首節注即云「兼内外，該本末」，便爲小德、大德張本。下節注云「此言天地之道，以見上文取譬之意」，可見持載二句即並育、並行之大德，四時二句即不害、不悖之小德。

道指日月、四時運行度舍，如黄道、白道之道，人多混解。

德本無大小，大小即在川流、敦化處見，非別有二德而一爲川流、一爲敦化也。川流即大德之支節，敦化即小德之全體，原只是一件。

不是小德外另分箇大德作對，亦不是小德中各隱箇大德作主。只分看，見箇小德；合小德看，便見箇大德耳。

敦化不可見，只在川流處見之。天地間燦然可指者，都是川流。其所以往者過，來者續，日出而不窮者，必有敦化者在耳。

大德不在小德外，敦化即從川流上見，人亦欲作是觀，而説來多不透。蓋意中終謂川流者是分體，而欲於小德上面別尋一件籠統不動者爲大德也。不知川流是小德，而其所以不已者即大德。《易》曰「一陰一陽之謂道」，不是並指陰、陽，乃兩箇一字之妙也。

敦字正在化字上見，非化則亦不知其爲敦，非其化之敦則亦無從知其爲大德也。

説天地不必更添仲尼，仲尼即在所以爲

三字内也。

第三十一章

有此耳目心思，便賦此聰明睿知之理，凡人之所同然者也。但氣偏欲蔽，不能完其固有，大賢以下修以復之。然其爲聰明睿知全於學力者，理雖合一，而其神敏超異之妙，有非人力之所及者，故曰「唯天下至聖爲能」也。足以有臨，亦須從此意象中體發。泛贊德高過物，則下面皆至聖之德，何非足臨者？單以此爲足臨，正以此生知之質包下四段，故不得泛言也。

此言天亶神靈，首出庶物，與下知之德不同。下四德或偏從一德入，或從學得之，皆可。惟至聖有此德，則下四德皆備，亦皆高出一層。故此段包攝下四段，如孔子之集大成，惟其始條理不同，故終條理亦異也。足臨便是無所不包，故無不仰宥其下。

此一段包下四段。此一段即始條理者，知之事也。下四段即終條理者，聖之事也。故聰明睿知只作生知二字看。

足臨固不待臨而後見，然卻不是空空自命，八荒皆在吾闥，於心性中攝取，爲無憑據之説也。生知流露處，人見之未有不詘服，此便是足臨。即後世英雄、帝王可見其概，以思至聖更自不同。其所謂足，直是實事，非虚尊也。

生知之足以有臨，其光芒氣略自有籠蓋宇宙之概，此是實事。如漢高之天授非人力，光武之帝王自有真，唐太宗之非常人足以濟世安民，便是證據。數君尚如此，况至聖乎！

謂此一段總冒下四段，則是；若謂臨字

說向外邊大處，容、執、敬、別說入內邊細處，卻是妄論。臨與容、執、敬、別都在外邊說，其足以則內邊事也。五段總一般，並無內外之分。

首節言其生質之備，次節又就上足字言其充積之妙。

此章言小德川流，然必說到溥博淵泉者，猶言恕便離不得忠之意也。

血氣二字所該極廣，禽獸草木都在內，方是體信達順之效。

第三十二章

錢吉士云：「朱子既云三者皆至誠之功用，又云經綸是用，立本是體。李九我曰：『體用二字只說用中之體用，自立本而出之則爲經綸，自經綸而入之則爲立本。』此說得之。」先生曰：此二章總極言聖人天道之盡致。朱子曰：「至聖一章說發見處，至誠一章說存主處。」又曰：「此不是兩人事。上章言聖人德業著見於世，其盛大如此。下章是就實理上說。」然則此章初無貼用上說之義，九我安得造爲用中之體用，而吉士從而附和之乎！用中有體用，體中又有體用，支離甚矣。總因誤看「此皆至誠無妄，自然之功用」一語，見有箇用字，便要與體字支對耳。不知功用二字爲爲能二字下注脚，非體用之用也。依九我言，自立本出之爲經綸即是大用矣，自經綸入之爲立本即是全體矣，又何用中體用之分乎？抑所爲全體大用者更何等乎？凡講說多自已迷謬，到解不通處，必杜撰穿鑿至於破碎經傳而不顧，皆此類也。

或云：在天下爲經者，在至誠則爲道；在天下爲本者，在至誠則爲性；在天地爲化

育者，在至誠則爲命。先生曰：配説道、性、命，大有語病。饒氏、胡氏之言，不過分貼此三句，即首章三句之理耳。猶之下章潛雖伏矣二節即首章戒懼慎獨之理相似，正言其合一，若今所言則反分而爲二矣。況首章道性命原是通論人、物道理，此三句專指至誠之能事，今云在天下爲經，在至誠爲道云云，尤爲倒説。且似以此節貼首章，不似以首章貼此節也。故凡文法輕重、轉側之間稍不精細，每令賓主易位，不可不知。雙峰饒氏曰：「大經是道，大本是性，性乃大經之本也。天地化育是命，又大經、大本之所自來也。」雲峰胡氏曰：「首章由造化説聖人，故曰命，曰性，曰道，由體之隱達於用之費也。此章言聖人之所以爲造化，則曰道，曰性，而後曰命，由用之費而原其體之隱也。」

天地化育固具人心，爲甚只至誠知得？必到人欲净盡，天理流行，此心與天體不二，方是默契處。

以世間繁華熱鬧場爲育，而以寂滅消沉打散之爲化，從此悟出本來爲知，而以知其無可柰何而安之若命，爲至誠知化育之妙用。看世間法與從上聖人道德事業，皆無可柰何中應化因緣公案。此顏鈞、李贄之涕唾，非孔氏宗傳之道也。

有謂：至誠之視一世，無有遠近、親疏，并無有物我、内外，一身焉耳。先生曰：經綸之仁，正在遠近、親疏、物我、内外分明耳。此是釋氏平等、普度、慈悲，非至誠之仁也。

但看三代以上聖人制産、明倫以及封建、兵刑許多布置，雖纖微久遠無所不盡，都只爲天下後世人類區處箇妥當，不曾有一事一法從自己富貴及子孫世業上起一點永遠占定、怕人奪取之心，這便是肫肫其仁。自秦、漢以後許多制度，其間亦未嘗無愛民澤

物之良法，然其經綸之本心卻純是一箇自私自利，惟恐失卻此家當，只此一點心已將仁字根荄剗絶，安得更有經綸！此朱子謂「自漢以來二千餘年，二帝三王之道未嘗一日行於天下者」是也。後世儒者議禮，卻只去迎合人主這一點心事，周周折折妝點成一箇自私自利道理，如所謂封建、井田不可復，武王非聖人，堯、舜不能殺舜、禹，不得已以天下結識之，太王不翦商，種種謬論皆從他不仁之心揣擬古聖肫肫之仁，正如丕、昭篡弑而卻說箇肫肫其仁，看古聖人心體是何等！悟舜、禹之事亦如此耳。《中庸》於經綸大經此處看得真，天德、王道一以貫之矣。

只就淵字上著想，不過曰静曰深而已。惟從立天下之大本想出淵字來，方見得一篇《太極圖説》皆具此句，方不墮入老、莊之虚無。今人見識且不見及老、莊地位，固宜其麻餬影響，只辨得形容擬議，唱喝淵淵乎數語了事而已。

人人有此天，時時有此天，只是浩浩歸於至誠。可知有多少品量在。在儒者爲聖之時，與各聖不同，非釋氏諸天之説也。

末節只是極言至誠之妙，不到得此地，不能真知，便懸空揣合也。只是影響，不見裏面許多滋味，以下總都信不及矣。知字緊貼固、達二字，其旨只在平實處，不在高玄處。

固字注止訓實字，意所不重。俗説横生別解，是至誠上更有聰明聖智一等人，而聰明聖智上又有能固一等人矣。不可從也。

此是下半部《中庸》結語，天、人、誠、明之理反覆詳盡，至是忽結以非其人莫知，卻不是《中庸》自贊。聖人之道實有非言語所能窮者。雖日聞至論，到自得處，其意味微

妙又自不同。《中庸》開此一層境界，喫緊爲人，領會似乎極高，卻又極實，只看固字、達字逼趲人到盡頭處，真箇老婆心切。

至聖章説發見處，自表而觀，其知則易，故凡有血氣，莫不尊親。至誠章説存主處，自裏而觀，其知則難，故非聰明聖知達天德者，弗能知也。只是反覆贊歎至誠，不是兩人事，學究家將德與道糾纏，殊謬。

天下至誠、至聖，前章各有分義。此章言聖人天道之極致，則已兼二義，至聖即在至誠內，所謂非二物也。

第三十三章

爲己、爲人針鋒，只争向裏、向外之别，然相去千里矣！謝上蔡所謂「蔬食菜羹，便向房裏喫」，如此意思可鄙可賤。令彼清夜自覺，豈有不赬頰汗下者！惡字真如棄荼堇，如避穢惡，方是自己實心。若云恐人測我中藏，則仍是小人掩著之意。

淡、簡、温，絅之襲於外也；不厭而文且理，錦之美在中也。可見君子自己所求之實，在中之美。錦非求外之襲絅，所以尚絅不過言其不表襮其美耳。若謂君子所求在淡，故能不厭，則是君子用力於絅而得錦也，倒且謬矣！况淡、簡、温與不厭、文、理，皆形容君子之詞，非君子以此爲功自居也。

總之，此是形容君子不求人知而自彰著，其大段如是耳。簡與温貼闇然，文與理貼日章，兩邊合勘而字之義方得。或謂重上截三字，非也。其意不過欲重闇然。重闇然者，所以貼爲己意。不知闇、章總是爲己而日章尤是爲己之實。淡、簡、温是絅之襲於外，貼闇然。不厭、文、理是錦之美在中，貼

日章。然則論爲己，正當重下截與日章耳。此皆萬曆間講章之誤。

衣錦尚絅，美原在錦，不在絅也。惡其文著，惡只在著，非惡文也。簡、温，絅也；文、理，錦也。闇然，絅也；日章，錦也。由是言之，重上截乎？重下截乎？但尚絅正所以爲錦，闇然正所以爲章，不可分作兩層，此而字合看之理也。

淡而不厭，此是説君子立心爲己，其道如此，不是君子裏邊做造箇不厭道理，外面又做造箇淡來示人也。淡字只與濃艷相對，淺淺在外面看如此。若謂希夷、玄漠，乃老氏之淡，與君子之淡無涉。況彼是説内，而此是説外，雜和其説不得。

淡、簡、温，外之絅也，人之所見也。不厭、文、理，内之錦也，人之所不見也。因人不見其錦而但見其絅，故以爲淡、簡、温耳。君子立心爲己，只向裏用功，越向裏則外面越闇然。惟其不厭、文、理，所以淡、簡、温，原只是一線事。若謂君子裏邊做不厭、文、理，外邊又做淡、簡、温，即成兩截，其淡、簡、温即是權術作用，與掩著的亡者同爲小人之歸矣。要之，君子不但不知有淡、簡、温，并不自知有不厭、文、理，皆是外人看得如此。但淡、簡、温易看，而不厭、文、理難看耳。

上面説立心爲己，是得大頭腦。知遠之近三句卻又就其中曉得了下手樞機所在，故曰：「又知此三者混在上文甲裏不得，混在入德工夫不得。」

上四句正説闇然、日章，是爲己立心大段。此三句是下手處，又須識得機要所以然，方能實做工夫。下二節乃所謂入德也。

此知字只是下學立心之始，見得箇爲己門庭不錯，從此好下工夫耳，故云可與入德

矣。而下文乃言慎獨、戒懼工夫也。

首章從天順說下來，此章從人倒說上去，故入手處更說得分曉。

或云：知遠之近三句，朱子云三句一句緊一句。先生曰：三句也原是平說，語氣急注末句，不得停泊。但細分看，其理一句緊一句耳。

風字就一身而言，猶風度、風流、風采之風也。時解錯認作風俗、風化之風，則與遠近句複架矣。

第二節言慎獨之事，人之所不見五字便是獨字注脚。凡意念初動，事爲未著時，人所不見而自己獨見，此時、此處謂之獨耳。《大學》注云「人所不知而己所獨知之地」，地字最當玩。人每忽卻地字，誤認知字，遂將獨字硬派入心體上說，將兩節工夫混而爲一，而於工夫次第亦先後倒亂。看《中庸》首章從天命説來，則戒懼在前而慎獨在後；此章從下學入德說起，則慎獨在前而戒懼在後。節次分明如此，如之何其可紊也！

禪學最怕分析，只要打成一片。本體即工夫，不得分析，況工夫又可分節次耶？故存養省察界分一切抹煞，首章戒懼慎獨與此兩節必要做一串說。自白沙、陽明以來，講學者皆主此。

首章從天命順說下來，故戒懼在慎獨前。此章從下學轉說到天命，故戒懼在慎獨後。

此章從下學逆説到盡頭，故先慎獨而次戒懼者，以慎獨是零碎工夫，戒懼是統體工夫。其實戒懼包得慎獨，慎獨只在界頭更加謹耳。非謂先做慎獨，後做戒懼也。

此言慎獨之事，慎獨從每事每念發端隱微處省察精明，不使有絲毫夾帶，所謂内省

不疚也。到事事省察，念念省察，工夫精密，更無愧怍之端，乃所謂無惡於志。此兩句自微分省察到純熟時動静只成一片，於戒慎涵養著力，則下節不動而敬、不言而信又與無惡於志有分。

相在爾室節與首章戒慎恐懼節對，是主敬之全體兼動静而言。不言、不動而敬信，則言、動之敬信可知，舉盡頭處言也。專指静邊，謂君子只在不言、不動處做工夫，此是向來講説之誤。

自第四節以下至末節，總以推極「不動而敬，不言而信」之妙，非爲治道商量化民之術也。

潛雖伏矣二節是天德工夫，「不言而信，不動而敬」是工夫到極處。奏假無言二節是王道功效，篤恭而天下平是功效到極處。

有謂：《詩》只引端，是故後義即稍進，以上諸節類然。即以維德貼篤恭、天下平貼百辟刑者，謬也。先生曰：百辟其刑之，注云「德愈盛而效愈遠」，則此句自貼天下平爲是。蓋民勸、民威自是國治事，百辟其刑乃天下平之事也。

篤恭工夫都在上面，到此只是火候足一分，效驗又濶一分耳。不顯，其敬功夫火候已到盡處，故天下平效驗亦到極處。别有篤恭玄妙者，固非；謂與上文全無分次者，亦粗也。門人管天錫、徐之淵問：「篤恭是兼承謹獨戒懼否？」曰：朱子謂自尚絅至此五節，言始學成德疎密淺深之序。看第三節注云爲己之功益加密矣，則潛雖節尚是始學界上事，而自相在以下二節則皆成德事也。奏假兩節雖説效而德在其中，故曰德愈深而效愈遠。要之，慎獨與戒慎恐懼功夫有疎密淺深，原不是截然兩節事。慎獨在零星入手

説，戒慎恐懼無時不然，則統體純熟火候，到統體純熟，則慎獨在其中矣。入德以慎獨爲主，一慎獨足以直達篤恭，成德卻以無時不敬爲至。故戒慎恐懼足以括慎獨。

自來講説章旨之不通，莫如此章拈闇然二字爲甚。衣錦尚絅是爲己立心，闇然是讚尚絅，日章是讚衣錦，皆讚君子語，非君子做工夫處，工夫正在下二節。況闇然是形容外邊，日章是形容在中之美。若以爲章旨，則篤恭須貼日章，天下平貼闇然矣，可乎？不知何村師造此不通之説以誤後人，今日衡文選手無不守爲科律。此章中無題不拈，不拈者反以爲失旨矣。如云闇然之功之效自闇然以來，則以然字當實字名目。又有闇修至闇攝天下於闇，則又删卻然字爲名目，又不通之甚者。嗚呼！正學不明，異説肆出，借經傳以行私，造宗旨以惑世。如江門之主靜，新建之致良知，甘泉之格物，見羅之知止，充類盡義，其害有淺深、大小之不同，然皆村師之見也。

此與修己以敬，而安人、安百姓相似，即在上文更推一層耳，非壓倒一切也。

此章是全部盡頭，此句是此章盡頭，下節只引《詩》咏歎此句，故注謂形容不顯篤恭之妙，非别有三等也。

至矣是贊德，非贊《詩》也。

四書講義卷之三十

門人陳鏦編次
同學諸子共較

孟子一

梁惠王上

孟子見梁惠王章

孔子多説仁，孟子提出義字，正爲戰國功利之説淪浹人心，與今日講禪悦、講良知、講經濟者相似。推其極，只一自私自利之害。纔説利，便不義，不義便不仁，此是古今、人獸、邪正之關也。

利之根源原從仁中生出。凡貪嗜繫戀之私，皆仁之過惡也。告子以食色爲性，故曰仁内義外；釋氏之慈悲普度，生死事大；老氏之長生内外；權術家之事功經濟，皆自以爲仁，而不知有義然後可以成仁。不知義，則其所爲仁皆利也，非仁也。孟子於孔門得仁字之傳，其平生得力在體貼出一義字，爲七篇宗旨。此章首尾仁、義全提，而中單舉義字，正此理也。以仁字闢利爲從治，以義字闢利爲正治，此是古今學術關頭。

仁、義固自利，然以此立説，則立心原從利起，其爲仁、義皆利，做來只成五霸假之，仁、義之真源絶矣。故必先除卻言利之邪心，後方轉出仁、義本自利來，其説乃無弊。如《大學》亦必説破外本内末、財散民聚本

旨，後方轉出以義爲利、以財發身之理。若從利上計較出仁、義之便，益非孟子之道也。

有謂：先王之有天下也，知天下利器不能以一人據也，而又爲争端，是故設爲諸侯、大夫、士、庶人，萬乘、千乘、百乘，以至士、庶亦得百畝，皆所以分已之毒而殺其勢也。先生曰：謂先王制度爲一人獨據其利不得而設，以此分殺其害，則仁、義之教皆成假飾，而利反爲本旨。此正功利之説與無善惡言性之淵源，如何認賊作子！此等皆大害道之論，不可不知。

不遺親、後君，此是從士、庶人看，要到士、庶人不遺親、後君，須從王始。王曰仁義而已矣，大夫曰仁義而已矣，乃至士、庶人曰仁義而已矣，而後見不遺親、後君之效。故仁、義二字一頓，其中煞有次第工夫、次第景象在。

仁、義從王至庶人，仁、義之效從庶人至王。

上節言利之不利，以應王何必曰句，此節言仁義之利，以應亦有仁義句。不是泛説感應。仁、義二字是言人主躬行實得而無求利之心，不是空説道理。

不遺親、後君，見仁、義不但利，并能去言利之不利，其利無比。

有謂：言仁、義猶愈於言利，孟子知惠王非行仁、義者，亦曰庶幾言之而已。先生曰：章中六箇曰字極有意。惠王開口便説箇利字，其心浸淫於利者深矣。孟子先攻其邪心，非但止其勿言也。仁、義之實在政，孟子開口便欲行王政，於齊、於梁、於滕、於宋無不然者。若僅曰言之而已，則言利何害，言仁、義何益哉！

梁惠王曰寡人之於國也章

王道之始，始字或云即資生資始意，言王道盡於此也，下節不過廣上意耳。養生送死，一部《周禮》盡之。如以此節爲始事，下節爲終事，雞豚狗彘始不當畜耶？此論不然。一部《周禮》，畢竟豳居允荒時尚未有此精詳也。雞豚狗彘始固已畜，然看五母雞、二母彘即是文王養老之政，豈文王前不曾畜耶？即五母、二母纖細精詳處，正是王道盡頭。若任人家多畜者侵利，不畜、少畜者失養，便不是王道矣。故謂王道之成，究不離始事加詳則可，謂王道盡於此則不可。

或謂：三者是民生日用至大至急之事，王道不離乎此。不違、不入即法制中農政及虞衡之令典，非止法制未備事也。始字即萬物資始始字之義，統貫王道。不知三者雖重，然出天地自然，雖無王者，民生亦自能取給。不違、不入固亦是法制，然其教易施，雖無王者，如霸者富强之政亦能及此。王者之妙，全在井田、學校等法制。霸者富强，無其心，不得其道，故不能爲。即天地亦各有分限，而不能爲。惟王者參贊化育上下，與天地同流，乃能爲之，此之謂王道。故此三者雖極重大，然只可謂王道之始也。

不是行王政後不消此三節，亦不是此三節中無王政，蓋法制備後，此三節道理已無所不盡，不必更説在法制未備時。此三節爲至急，隨時隨地可行。若無此，則下面王政亦無從施設矣。

當法制未備時，即撙節愛養，亦未有政令規條，但人君清心寡欲以開其源，不爲民物之害，則天地自然之利始出，然後可議法制耳。

不違、以時、不入不是無王政，但就天地自然上節宣，雖功利之治亦能及之。若五畝之宅節則直是王者自爲制造，非天地之所能爲，《中庸》所謂盡人物之性而參贊化育者也。然究非王者鑿撰也。只就上節不到處曲成輔相，若無王者，則天地亦無可如何耳。看後世漢、唐、宋以來，非無賢君治世，然只在上節中運用，到王政便不能行。陋儒反謂井田、封建、學校之制必不能復古也，只爲世間無參天地之人，胸中并無此見識榜樣，輒道漢、唐以下所爲便是王政，豈不謬哉！

宅牆餘地欲盡其利，故必有樹。凡木可樹，惟重本務，故樹必桑。

謹、申之實在教、義二字。孟子時王教衰絶，雖立庠序，而道德難一，故教須謹。庠序中孰不教孝弟，然其義未易明信，故義須申。申者，反覆丁寧，使紬繹其指歸之所在也。

當井制成時，家塾、黨庠、州序、國學一時都定。到井法壞，連學制亦壞，故游士横，異端出。孟子下箇謹字，不特見庠序久廢，即有庠序，教術已亂，亦難爲理。如孟子勸滕行王政，而許行之流即至，此可驗也。

養民制法之道，上文已説盡。末節直打破後壁，抉出不盡心真情，令無躲閃處。

梁惠王曰寡人願安承教章

有云：禮至中古而備，亦至中古而壞。衣薪舉壘之初，掩骼埋胔而已，葬埋不已而至於用器，用器不已而至於爲俑。機變日滋而繁文日勝，聖人之所以惡也。先生曰：聖人之惡，單就不仁上起見，不爲憎機巧而追返真樸。亦單就俑而言，不推論喪禮原始，以葬埋明器爲世變繁文也。此是老、莊家

言，晉人得之以亂大道者。果如其說，則聖人將殫殘禮法，返之太古，以爲治矣。

梁惠王曰晉國天下莫强焉章

陳大士謂：「省刑罰，薄税斂，從此推之，勸教勸學、禮賢任能、罪己責躬、弔死問孤乃盡。」艾千子云：「省刑薄斂，當時救急之政，故特言之耳。勸教勸學、禮賢任能，王者大道理也。罪躬責己、弔死問孤，則霸者亦有之。救急之政，比王者大道理先一著，粗一著；比霸者所有，則又專似勾踐輩耳。」先生曰：此二句便是王者徹上徹下、徹始徹終本事，如何別尋補許多條目？總坐看得此二句粗淺，以勸教、罪躬等作用爲精深也。不知此等作用正粗淺，豈特罪躬責己、弔死問孤爲霸者事，即勸教勸學、禮賢任能亦不當王者大道理。千子謂省薄爲當時救急之政，也是一流見識耳。

數赦非盛世之典，捐租亦黄老之治。數赦養奸，必有重法；捐租難繼，必有横征。省之，薄之，只是得其平耳。

孟子見梁襄王章

三代以前，但有治、亂無分、合，分、合之事始於周末。治、亂以德移，分、合必由力併。孟子謂：「天下之生久矣，一治一亂。」此猶從德言。若周以後天下之爲治、亂，止是一分一合，皆以力不以德。雖合一之時，亦與三代之治不同。故但可云分、合，不可云治、亂也。然其分也必亂，亂必至大殺戮，而後有强國，有强國而後能混一。至其混一之所歸，則亦必就其中之能愛民、不嗜殺者得焉。是雖尚力之中，終未嘗不以德收也。第德非三代之德，故治亦無三代之治耳。孟

子立七國之時，早已知必有秦、漢之事，只不嗜殺人者能一之一句，直斷盡漢、唐、宋以下。

有謂：定一是以勢言。先生曰：定一之規模氣象，三代與秦、漢後煞是不同。若單論勢力，是戰國以後之事，豈孟子之旨乎！或曰：只論勢，則秦、漢以後之定一，孟子之言皆驗。若但論理，則聖賢之説有不驗矣。曰：聖賢之説，正不必一一求驗。然通盤算來，畢竟驗。一部《孟子》正要挽回萬世帝王定一之心、之道，非爲後世作符讖也。定要求説驗，不得不擡高秦、漢以後，反不難貶聖人之道以就之。此陳同甫之謬，足以疑惑萬世，朱子所以力争也。

齊宣王問曰齊桓晉文之事章

仲尼之徒節是七篇尊王黜霸開卷第一義。後來以齊王猶反手、願學孔子、不見諸侯、言必稱堯舜、舍我其誰、名實未加而去之，皆已包舉言下。

正義立誠是聖門升堂學問，聖賢之學不是纔義便了，而桓、文并是利。聖賢之學不是纔誠便了，而桓、文并是假。推此利與假之心，不至於弑父與君不止。此仲尼之徒所以無道桓、文也。余嘗謂近世良知之學，説玄説妙，及其敗露，總不脱利、假二字。然世且尊奉其書，偶有指摘之者，則如聞父母之名，掩耳唯恐不速。何也？只緣偌大世界，不曾見箇真程、朱之徒。

餘干先生云：「聖人不忍生民塗炭，故取霸者之功；聖門明修己治人之道，故羞稱之。」其論亦正，然愚竊以爲羞稱霸者，正不忍生民塗炭也。取霸者之功，亦非有外於修己治人之道也。言豈一端，各有所當。《論

語》爲門人辨駁管仲失君臣大義，故舉其功言，又當別論耳。是就一人身上説，非以霸功爲足學也。故仲尼之時，其徒原無道桓、文之事者，非至孟子始黜之，看曾西數語可見。若《春秋》與桓、文，亦是彼善於此，孔子正爲他非義，故借他行事作《春秋》以正三綱九法耳。齊宣所問桓、文之事，只是問他富强權詐之術，亦并不是仲尼之所與者矣。故論學術，則孔子先不道桓、文之事；若論人，則孟子亦必諒管仲之功。孔、孟之尊王黜霸本一，未嘗有因時爲救之分也。

春秋時道桓、文尚論其功，如一匡、九合，猶就其假仁、義處言之。至戰國策士所言，則直取其貪殘詭詐之術，又桓、文之一變矣，故曰五霸之罪人。齊宣所問，乃戰國之桓、文，非春秋之桓、文也。看一事字，則所指爲富强功利之粗迹可知。

有謂：百姓皆以王爲愛，是設言以觀齊王。先生曰：有是事，便有是言。情理之至，不必謂之設也。

齊王本無仁心仁術，平時暴殄之行，百姓所孚信，則舍牛而疑其貪吝，乃必然之理。

我非愛其財而易之以羊也二句，是齊王不自知口氣。可見世間人心日在道理中起滅，卻只坐不知瞥過。見牛未見羊也，不是孟子代齊王飾説解嘲，亦不是格非歸正，如好色、好貨之類，此正孟子善於指點開導處。滿腔子惻隱之心，一端上全身盡露。見牛未見羊體用具足，不分兩層。朱子所謂「體無限量，用無終窮，擴充得去，有甚盡時」。孟子説到此處，直是痛癢相觸，所以下節云云，若有一毫機權作用，隔著千里矣。

只一未字中有多少道理事業在，下文推恩仁政皆包裹許。

君子之於禽獸也一段，是要引齊王不忍之心向百姓上用，故反就禽獸指出。若謂推此以愛百姓，則道理倒了，即成慈悲平等之謬。

自吾老、吾幼以及人老、人幼，理一分殊，有同有異。中間推行漸次，皆有實事實象。

舉斯，斯字指不忍之心所以老老、幼幼者。老吾老、幼吾幼處便是舉、加，非謂舉吾老、吾幼者而加之人老、人幼也。親疏遠近，總在彼字内看，其理乃盡。

人但曉御于家邦，是加諸彼境界，不解刑寡妻，至兄弟便是加也。

寡妻、兄弟、家邦，各自有道，絶不相同，卻只是此理，更無兩般。其自刑而至而御，卻又自有序。

舉、加雖直捷便當，然其中即有次序。只一加字内，包含善推之義；加字如何入次序，看上文刑、至、御次序已在。

纔説箇舉、加，便有實事在。有實事，便有次第、等級在。引之許多絡索，收來只是這些子，此所謂仁也。

玩而已矣語勢，是從寡妻、兄弟、家邦反指轉斯心來，見其極易極近，以歆動其舉、加，未便是鋪張推廣也。

舉斯加彼，即起下文推字。

加字輕，推字重。加字籠統説得盡，推字漸次説不盡，故下又添箇善字。善字從彼字生來，蓋吾老幼、人老幼、寡妻、兄弟、家邦、百姓、禽獸皆一彼字包之，則其中等殺次第已具。❶ 足以保三字中有親親、仁民、愛物層級實際在，不是一念圓覺，普度衆生也。

❶「具」，原誤作「與」，今據《正編》改。

齊王恩足以及禽獸，不是不能推，而功不至於百姓，此倒行逆施，正坐不善耳。善字從本達末，中間節節有本分實際。

物之輕重、長短，即在於物。心之輕重、長短，即在於心。不能度時，心亦一物，此庸人所以異於聖賢也。能度時，度心者即心，此凡人所以同於聖賢也。

本然之權度，正是凡民所同。聖人能度，而庸人不能耳。

謂心無權度固非，謂心即權度亦非。即此是本天、本心之異。

明君，明字與吾惛句機鋒相值，又與仁人體用相通。知周萬物乃足以成仁，此至理也。

王欲行之節是起下文，不是結前文。前反本指發政施仁，此節指下節，乃發政施仁之本也。

孟子時，民困已極，故其告君論政只重在制産足民，而教學明倫雖定説到，亦只舉大略，全書皆然。

孟子一生，經濟實用盡在農政，分田、制禄爲仁政根本。

四書講義卷之三十一

孟子二

梁惠王下

莊暴見孟子曰暴見於王章

通章結穴在一王字，王字跟著民字來，民字又跟著獨、人、少、衆字來，故全章之關要都在可得聞與一節。

今王鼓樂於此兩節，是極言同樂、不同樂之效。然孟子機鋒入處，正在可得聞與一節。

獨樂樂兩問，自是必然之理，不如此應不得。

今王鼓樂兩節，孟子描畫出兩種圖形，歆動齊君耳。與民同樂，不與民同樂，自在平日有實政在。

齊宣王問曰交鄰國有道乎章

略無一毫私心，方是樂天。

征苗、戡黎，正是樂天保天下。

世儒謂封建必不可行者，只是私心。自秦以後，天下之大患，坐廢封建故也。向使封建不廢，則天下之國星羅碁布，各戰其地，即有尾大跋扈之禍，亦楚弓楚得耳。自古豈有不亡之國耶？自封建不行，則大藩重鎮尚足以屏翰王家。宋藝祖以杯酒釋兵權，就是暴秦一團私心，自以爲子孫萬世無患，孰

知靖康、德祐子孫屠醢殆盡，率由兵弱之弊。誰生厲階？又將孰咎耶？故吾嘗以爲欲正萬世之利害，非封建不可。然苟非樂天保天下之主無一毫查滓於胸中，則封建亦必不能復行也。

當時講交鄰，原不是好意，直力不能并吞而又畏人蠶食，故爲此商量權術耳。孟子以樂天、畏天答之，已教以安天下之民，不從鄰國爾我起見矣。故宣王大其言，而以好勇爲辭，則已直露其貪殘攻取之心。故孟子又借大勇，曲引歸於本旨，曰安天下之民，則仍是樂天者保天下之説。宣王之好勇與問交鄰，始終原只一意；孟子答安天下之民與保天下，亦始終原只一意。

孟子借好勇語，引齊君行仁安天下之民，原從樂天者保天下來。

此數節與好貨、好色同例，非真勸其用勇，勸其不事血氣威武，而以安天下爲志也。

齊宣王見孟子於雪宮章

民樂，君樂，事理迥別，如何混同得來？惟君民各得其樂，故同；亦惟民之樂須君得，則君之樂亦從民得，故同。究之君樂只在民樂中，故同。

有上之憂樂，有民之憂樂；有上憂樂民之憂樂，有民憂樂上之憂樂。必上先憂樂民，而後民憂樂上。究竟只重上以民爲憂樂。

四樂字各有義：民之樂，指富；養其樂，指遊觀；樂民樂，有仁政在；樂其樂是媚兹之應。

人止泛説憂樂同民者，謬也。樂民樂，憂民憂，是即有王政；樂其樂，憂其憂，是王化之應。其實，民之憂樂與其憂樂各不同

也。故上四句是分説樂以天下，憂以天下，謂政成化洽，上下各得其憂樂，便是王者氣象。此是一總説，亦非混一憂樂也。大意只責重樂民、憂民耳。

樂以天下，憂以天下兩句，是過脈語，總承上四句以起下文，故以天下三字中兼君民言。君民相憂樂，必上感而下應，故以字又側重君言。總之，其義已盡上文四句，不是别增意思，亦不是上文氣象尚小，而此又推極天下之大也。

天下只在民字中大言之，不是民字外推言之。

以字文法，若云不以一身而以天下耳。

樂民之樂，憂民之憂，只一字包兩層。

巡狩述職，省耕省斂，是先王觀之名。巡所守，述所職，補不足，助不給，是先王觀之事。先王而亦可以謂之觀者，以其名而言也。觀而仍别之以先王者，以其事而言也。

陳大士謂：「巡狩實爲報禮，而以自狩爲文，曰非下交也，巡狩也，如是則天子尊。實爲廉察而以出狩爲名，曰非廉察也，巡狩也，如是則諸侯安。」先生曰：此直是胡説。報禮之云雖鄙俚，猶有些小道理。若廉察諸侯之變，則竟以盗賊心事看帝王矣！奚其可？艾千子云：「帝王大典大制，都被秀才説壞，可歎也。」此言大有關係，學者戒之。

春省耕而補不足，秋省斂而助不給，因論遊觀及此，見王者一舉動亦無不勤恤民隱。如是，非謂仁政主乎？此亦非板定常年條例也。若仁政，則自有經制富教大法，深宫大廷至治，固不止春秋區區矣。

省耕斂，是恐其失時；補助不足、不給，又是耕斂中一節。有兩層義。

上文從天子説來，下面以夏諺爲諸侯度

語結。春秋二句在天子說爲是。蓋晏子答景公比先王觀語，其志願規模原大。孟子引以證憂樂以天下未有不王意，亦不是小小事爲，不必因齊宣及景公粘煞諸侯講也。

或云：天子儀衛繁重，不可輕出，土滿費繁，難言補助。獨不可簡其儀衛，節其冗費，以澤民乎？後儒論事，大約多此。如井田、封建不可復之類，以爲明於古今之變，通達國體時務，不知皆叔孫希世之術。孟子所謂逢長者，不可以不辨也。

後世因游幸而有免租、賜酺、復家者，雖非仁政，亦省之善也。

人臣因事効忠，有回天之力，須合大義，見實功。若後世出遊之廟，避暑之宮，亦似補救，而實則逢長，所謂「又從爲之辭」，非格非之道也。伊川折柳之諫，今人以爲不得規諷之法，此正今人諂媚肺腸自己流露耳。晏子回天，在興發補不足，不爲景公粉飾觀名也。

孟子、晏子總是借遊觀引君施仁耳，不是勸遊觀也。

孟子隨事納忠，如好色、好貨皆是。須知其經綸大用不在此。

惟君所行也，惟字兩邊說，是逼法，不是活法。活法正是逼法，不行此則行彼，道理分別如此，只看君所行何如，此處卻是他人著力不得。此句逼拶極狠，非謂但憑君做也。

畜君者，好君也。只如此說住，不更透轉正意，但指晏子忠愛，隨事納規之妙，而孟子言下情思含蓄無窮。

孟子引此公案，下更不添一語，其勉君行仁政固是正意，而欲齊宣納諫如流、奮發有爲意，尤隱然切至。

齊宣王問曰人皆謂我毁明堂章

夫明堂者，王者之堂也，王者二字是責難語，非張大語。王者不獨指天子，諸侯能行王政者便是。看下文引文王治岐爲證，其旨自明。

孟子開口便喝出王者之堂行王政，下面卻止説治岐，文王未嘗坐明堂，然所行卻即是王政。此正孟子鼓舞齊君意。

因明堂開陳王政，宜引武王、周公制作之盛與成、康治化之隆，忽然提箇文王治岐爲榜樣，正是孟子善導齊王處。下面公劉、古公，都是此法。

鼓舞齊行王政，不引武、周典制全盛爲法，而但述文王治岐之政，非謂齊不得行帝制，亦非謂文王之政又善於武、周也。一見諸侯本當行王政，即文王可師。二見文王艱難草創時，尚必須此，况今日典故明備。三見王政原是救時撥亂之上策，雖弱小危急，惟此可以圖興。看孟子籌滕、宋，亦必以此，非太平迂論也。

明堂王者之政，當以武、周所制爲法，而特舉文王治岐之政，爲諸侯行王政言也。人言孟子勸齊、梁圖王爲無王，不知此等處，聖賢煞分明。專爲圖王而行仁、義，即是霸術，其行仁、義之本已失。若行仁、義而王，卻是天理上事，自堯、舜、禹、湯、武以來，禪、伐不同，其義一也。

文王發政施仁，必先斯四者，須知文王不是單憫惜此四者而獨加厚也，爲此四者尤窮，不及待仁政之行；仁政制度周詳，一時亦未能遽及四者，故曰必先。

説到此等處，似乎煦煦小恩，不知這纔是王者仁政盡頭。盡頭宜乎在後，卻爲此四

種後不得，稍後即無及矣。緣他是分田制產、養老慈幼之政所不能逮也。施仁必先，方見王者用心必使天地間無一物不得其所，至此直是以天自居。他如桓、文之治齊、晉，越之復國，秦之興，其初亦無不以撫循生聚爲事，然卻是要用其民而然，則當其施恩善政之時，純是自私自利之心矣。看孟子舉文王至此，不過爲天地萬物區處一箇停當，未嘗於這上面又有箇自己用處在。此朱子與陳同甫辨漢、唐之治不可以當三代，只爲這一點心天懸地隔耳。伊川臨死語學者曰：「道著用，便不是。」此天德王道淵源盡頭也。

好勇、好貨、好色之説，孟子正隨事攻其邪心，引之於正耳。非曰不能禁之使不爲，而姑曲爲之説也。君心者，王政之根，未有以好勇及貨、色之心而可以行王政者也。文、武豈真好勇，公劉、亶父豈真好貨、色者耶？若謂識時不能禁而操以爲資，則是枉道從彼也。是謂吾君不能也。後來苟且功利之見，明是枉己逢長，反借孟子之言爲牌面，而譏程、朱爲不得事君之道，病皆坐此，不可不正之。

孟子謂齊宣王曰所謂故國者章

如不得已，只形容一箇慎字。其所以慎者，正爲難識也。知人帝且難之，疇咨試可，無非是慎。慎便是識之之道，此外別無知人法也。

卑踰尊，疎踰戚，孟子原通論古今進退之常理。若專就戰國傾軋之事言，非本義也。

第四節總極言其詳慎，乃所謂如不得已耳，非謂問人多，便可信其不差也。兩未可也不是多疑，只是虛心體訪，不遽專信貴近，

正詳慎之至耳。若云明知左右大夫之多私而猶必詢之，此李伯紀謂孝宗之疑生闇也。肘腋皆猜忌，豈可與共國事哉！左右、諸大夫、國人之言皆合矣，猶必自察，故曰如不得已。

未可，不是全然不聽。

有謂：國人實共禍福，不肯以虛譽借。先生曰：如此則竟問國人可矣，何用多問左右、諸大夫哉！

凡選賢才，衡文字，皆以明爲主。明即公也，未聞以公爲明者也。明則當，當即公，徒責其公，不過無私弊，絶請託。然而賢否未必當，則舉措顛倒，其心雖公，而於天理之當然，真不公矣。余少時，見考試案發，論者以爲某某真孤寒，果公；或其案多温飽者，即譁以爲不公。余笑謂：今日不是賑貧，賑貧而舉報皆孤寒，乃爲公耳。考試當論文字之優劣，豈孤寒必通，而温飽必僞也？假令顔淵與子貢同試，則淵居前爲公，若子貢與原思較，則思居前爲不公矣。此雖戲語，實至理也。

末節如此二字，若注看用舍刑殺，只講得父母職分，不講得父母真實義。須注看一慎字，則父母之本心大用俱出。

孟子謂齊宣王曰爲巨室章

幼而學之，壯而欲行之，兩之字，自有所指在。今一讀得幾首熟爛時文，便思富貴利達，此亦幼學壯行耶？須問幼而學之是學箇甚？壯而欲行之是行箇甚？

愛國當甚於愛玉，今反不如愛玉。怎見其不如？只在一教字較出。

孟子教齊王行仁政，而齊王反欲孟子爲功利，以是齟齬而道不行，此孟子去齊之本

也。章中所指正爲是，非泛論用人當任能，不當任不能也。

齊人伐燕取之章

不説諸侯謀救燕，而曰謀伐寡人，正見齊王滿肚皮仍是戀惜燕國不舍在。若説諸侯謀救燕，則齊王意中亦思及置君反燕矣。齊王只見諸侯私心，言此只與寡人爲難耳。

末節原是正著，即天下之兵不動，亦義當如此。只是大非齊王之所欲，故就利害上發論耳。

鄒與魯鬨章

莫以告三字，是千古做官衣鉢。自奸雄以至庸鄙，皆包括此中。可惜有國者未之思耳。

滕文公問曰滕小國也章

鑿池，築城，不必另尋賦帑，只將事齊、事楚者爲之已足。

滕文公問曰齊人將築薛章

時移勢變，創垂中事，正自不同。爲可繼，總歸一善字。行仁義，去功利，此善之實也。但盡分内，不求意外，而道自包舉。此爲善可繼，與後世必王之實也。

只管自一邊，正是天德王道之極，卻不是黄、老之以退爲進。

爲善而後世必王，是言其理，而命或未然，君子亦止盡其當爲之事。孔明但知漢賊不兩立，王業不偏安，鞠躬盡瘁，死而後已，不逆睹成敗利鈍。此其所以有儒者氣象也。

滕文公問曰滕小國也竭力以事大國章

屬其耆老而告之，此正太王光明駿偉，與後世庸主舉動不同。其辭正而不詭，壯而不悲，有斷決而無依戀。從之者如歸市，雖平日固結之深，亦由當下辭氣間有以感動之也。

文公初謀事齊、楚，孟子即以效死勿去告之，此是正策。到此又商不得免之局，是文公以與民死守之説爲不然，故孟子告以太王之事，而後仍以死守爲策，謂舍此別無妙法。然遷之説，勢不可行，則但有效死爲主耳。看上章已引太王，而末云如彼何哉，强爲善而已，其義已見。故遷避之説，乃別策餘理，不當以世守節説在後，遂反作遷避之變計也。

去邠前如何籌畫，踰梁時如何約束，邑岐後如何經營，事出萬全，方是太王之遷耳。滕之遷得遷不得，只要此際自問何如太王。若謂孟子故作此難，要滕君效死，又不是。

論理，論事勢，孟子自有一定之則。到人主才德力量所至，豈孟子之所能强？開陳善道，使之自取。要之，孟子意中固未嘗不以第一等作爲望滕君也。

可遷則遷，可守則守，必有一番經濟實學在，此正是齊王反手絶大本領。可笑鄙儒每讀是章，必謂列國碁布，遷必不能，若謂孟子妄設是一策耳。夫咠戈之間，猶有棄地；一成一旅，尚可以爲。只坐鄙儒眼孔小耳。

魯平公將出章

道學非不美之名，而天下每以譏訶腐儒，是自別於道學之外也。曰吾惡其假耳，假誠可惡，不知於真不道學者何如。道學小

有玼釁則争摘詆之，不道學者雖通體悖惡無足道，曰彼固未嘗道學也。道學之害如此，不過欲相率而歸於真不道學，斯無譏矣。此説亦自良知家始，古未之聞也。臧倉衣鉢流傳徧天下，道學者正當於此精進耳。

凡昬庸之於嬖人，始而愛昵，愛之至爲信服，信之至爲畏慴，而嬖人所以蠱惑箝制之法亦盡此矣。只一諾字中，有愛昵，有信服，有畏慴。

行者自行，止者自止，更有甚或也？然行之則行，止之則止，便自有箇或在。識得此意破，覺世人許多觖望感激，俱不直一笑耳。只是孟子之行，須與人之行不同；孟子之止，卻與人之止不同。這箇又要人喫緊著眼，又不可一齊抹倒也。

聖賢知天在，一向到此際明白説與不知者耳。道不行，究皇皇，正是知天處，不是曉得天不欲便罷休。若英雄豪傑歎天意，卻正不知天在。

孟子既知天，安用尤臧氏。此程子所以無憾於族子邢七也，故不特叫罵不是，尖酸亦不是。尖酸之與叫罵，同出於憤恨也。

四書講義卷之三十二

孟子三

公孫丑上

公孫丑問曰夫子當路於齊章

功利之惡，浸淫人心。孟子以後，千載猶惑。學士大夫於此不曾分明，安得有學術事功乎？陳同父以漢文帝、唐太宗接統三代，而朱子力辨之，正爲此也。

德之流行，速於置郵而傳命，孔子此言自不關時勢說，單說德之行速如此。孟子前既言時勢之易，此引孔子之言，又見德行本易，故下文總結謂事半功倍，方兼時勢說，見不必有文王之德而王可反手也。

上文言時勢之易王，此言德本易王，兩兩平列。到下文當今之時，時也；萬乘之國，勢也；行仁政，德也。此三句方合德與時勢言。

正講時勢，忽入此節，此正辨文王百年後興，與齊王反手異同處。德字即從文王之德德字生來，此《孟子》文章線脈也。文王無時無勢，然以百里起，正見德之速處。若齊之時勢，即德不必如文，而王尤易矣。下文事半功倍對文王言也。故此節只引證得一箇速字。

此正對文王之德講，速字正對百年、繼之。文無時勢，故難；齊有時勢，故易。然

易固是速，難亦是速，緣德本極速也。

公孫原問夫子當路於齊，孟子答云以齊王猶反手，孰以之？孟子以之也。因公孫疑文王之難，故論及時勢之易。時勢就齊言，德字卻就孟子言。孔、孟之德，得百里而君，皆能朝諸侯、有天下如文王然，不論時勢也。齊宣何德，但猶足用爲善，能任孟子亦可以王，然終不能盡孟子之量，故須乘時勢爲之。此孟子所以戀戀於齊也。要之，聖賢以行吾道救濟天下爲事，或爲君，或爲輔相，其德則一。而所以行此德，畢竟不同，故孟子言時言勢，也只爲當路於齊立説耳。此一節卻是孟子全身自任處，引孔子之言煞有微意。

事半功倍，只是一箇易字，正對針是以難也難字。古人正指文王，是通章總結王齊之易，與辨文王之難，兩件事理合一處。

公孫丑問曰夫子加齊之卿相章

動心、不動心，便是王、霸之分。失聲破釜，見色豆羹，固動也。許由之玩世，子方之驕人，亦動也。古人謂被酒而狂，與醉而益矜慎者，均爲酒所動耳。

孟施舍似曾子，北宮黝似子夏，論語句似應立舍、黝爲主，而援卜、曾儗之。然孟子原爲論己之不動心，因公孫丑借孟賁爲言，故孟子亦借黝、舍之養勇以引入養氣之説，一步步打到自身上。養勇亦以守約爲上，故二子中已是北宮陪舍，借黝、舍陪出曾子、子夏，卻又是子夏陪曾子。孟子之學源本曾子，故説曾子正陪出自己，一路脱卸，到曾子一住。此二句雖是評品黝、舍，卻正爲過渡出曾子、子夏，空中形影瞥颺，是孟子文章神化處。

昔者曾子謂子襄節是知言養氣源流公案，後半章推尊孔子作結，乃一瓣香從上法乳也。

兩箇守約迥不相同，只换一箇氣字，而曾子之約自見。

不得於言，不知言也。言在外而知言卻在心，勿求於心謂不復求知耳。今人看不可之意，卻與孟子不合。孟子意正欲求明其言之理於心，今人説求心止是明心見性之意，與言更不相涉。不知離言而求心，正是告子宗旨，與孟子背馳處，如何反倒入他拳窠去？此不但不知孟子，并不知告子之言也。看告子勿求下兩箇於字，原緊貼上句言，勿求心之助於氣，勿求言之理於心，故曰於。非謂不得於心勿求氣，不得於言勿求心也。學者須明辨之。

勿求於心，不辨理也。孟子知言，正辨理也，非重言語也。

不得正從向來勿求來。

有謂：異端一無所求於天地萬物，而惟我心之知，故可獨存其本。若我儒將有事於天下，而豈可徒守其至虚之心，故不得不治其末。是以論心者，必兼論氣也。又謂：佛、老之流不可以用世者，治心而不治氣也。先生曰：如其言，將謂異端專能治心而不可應世，聖學專爲應世而治氣，其治心則與彼同妙。推高異學之治心，猶可言也；説壞聖人之治心、治氣，不可言也。夫惟聖人爲專能治心耳。聖人之治心，以格、致、誠、正、修爲治，使心合乎一，而齊、治、平之道自出其中。此所謂知其心而存其本，而末無不該，合内外之道也。異端之不可用世，正謂不知心，不能存其本，故末不可通。如其本是，豈有絶末之理？若但謂其不能應世，彼且謂

神通普度，以帝王身、宰官身、將軍、女子身，皆可說法，非頑空無作用矣。謝顯道歷舉佛說與儒同處，伊川子曰：「本領不是，一齊差卻。」秀才自不曉得聖人本領，妄謂吾儒之勝異端，只在能治家國天下，故勢不能沖淡寂寞，以求最上之高妙。是以本讓異端而自踞於末以求勝，其不爲魔鬼所侮者幾何？夫治心、應世，體用一原。如其言，則已判而爲二，判而爲二則所謂應世者已不關本體，已自流於功利，則儒者之道已遠出二氏下矣。安得不皈依乞命哉！

陸稼書云：「時說謂告子守其空虛無用之心，不管外面之差失，因目爲禪定之學。其實非也。告子乃是欲守其心以爲應事之本，蓋近日姚江之學爾。然既不能知言養氣，則其所守之心亦何能以應事，故猶自覺有不得處。雖有不得，彼終固守其心，絕不從言與氣上照管。殆其久也，則亦不自覺有不得而冥然、悍然而已。以冥然、悍然之心而應事，則又爲王介甫之執拗矣。故告子者，始乎陽明，終乎介甫者也。大抵陽明天資高，故但守其心亦能應事。告子天資不如陽明，則遂爲介甫之執拗矣。介甫不知治其心而執拗者也，告子徒治其心而至於執拗者也。然則學陽明者，其弊必至於執拗乎？是又不然。如告子天資剛強，故成執拗，若天資柔弱者，則又爲委靡矣。故爲陽明之學，強者必至於拗，弱者必至於靡。然陽明之徒亦認告子爲老、莊禪定之學，謂告子『不得於心，勿求於氣』，如種樹者專守其本根，不求其枝葉。若孟子言志至氣次是謂志之所至，氣必從焉。則如養其本根，而枝葉自茂，與告子之勿求者異矣。噫！孰知陽明之所以言孟子者，乃正告子之所以爲告子也

與？」先生曰：百餘年以來，邪説横流，生心害政，釀成生民之禍，真范甯所謂波蕩後生，使搢紳翻然改轍，至今爲患，其罪深於桀、紂者。雖前輩講學先生亦嘗心疑之，然皆包羅和會，而不敢直指其爲非。是以其障益深，而其禍益烈。讀此論爲之驚歎，深幸此理之在天下，終不得而磨滅，亦世運陽生之一機也。至謂陽明天資高，但守其心，亦能應事，即朱子謂禪家行得好，自是其資質爲人好，非禪之力意。然如朱子所稱，必富鄭公、吕正獻、陳忠肅、趙清獻諸公，乃可謂之行得好耳。按陽明所爲，皆苟且僥倖，不誠無物，吾未見其能應事也。觀其通近侍，結中朝，攘奪下功，縱兵肆掠，家門乖舛尤甚，皆載在《實録》，可攷而知也。《實録》稱其性警敏，善機械，能以學術自文，深中其隱矣。或曰：子何言之激也？曰：是則是，非則非，無渾融，無矯激。陽明答羅整菴書，直指朱子爲洪水猛獸，比之爲楊、墨。楊、墨之於孟子，不可以包羅和會者也。使其果是，則朱子盡非，亦不可兩立也。凡論佛者曰我不佞佛，亦不闢佛，此必深於佞佛者也。曰我不入君子黨，亦不入小人黨，此必深於媚小人者也。故凡謂朱、陸無異同及陽明之於朱子有合一處者，皆異端之徒陰陽惑亂之術，不可不辨。

夫志以下六句，每上一句是承上不可，是賓；每下一句是駁上可字，是主。

持志中便攝入知言一節工夫。

夫志以下六句平列無疑，疑關在至、次二字。孟子輕下原平，公孫重讀覺仄耳。孟子平中之仄在氣，而公孫所疑之仄卻在志，其錯綹處在此。

到不得而後求，已是補救末著，况勿求

乎？知言養氣是不得前一步工夫，與告子之所謂求本自不同。告子只强制於臨時，孟子惟培養於平日，此自然不至於不得而心之所由不動也。

知言則知之明，養氣則行之勇。知明處當，心自然不動。聖賢工夫，總不外知、行。知先行後，序必如此。若謂知、行合一，不分先後，則孟子此二句難免支離。且良知二字發自孟子，而孟子自言其知，卻貼言字。言者，人言也，即讀書窮理之説也。孟子既知有良知，乃反舍其内而求之外，何耶？及言養氣則又云集義，集者，事事積聚之謂。若統乎良知，則良知即義，又何用集？若以良知集義，則義又在外耶？

養氣本於知言，即《大學》知止而定、静、安、慮、得自到。集大成之力因巧異，是也。孟子淵源曾子，以學孔子，嫡脈在此。

至大至剛，亦是虚空擬議。即塞乎天地，亦是虚空氣象。須工夫到得此地，纔得此箇消息。即未能身造其境，也須相去一二級，見得聖人體段，便知此語不虚。不然，便活畫出一箇浩然模樣，畢竟影響難信。故孟子曰難言也。此節止説本來體段，何須説到直養工夫，豈不直養人原無此氣乎？非也。人人有此氣，因不能善養，則日就銷縮，自不得見，故信不及，必借直養無害者身上，纔信得此事真實。正孟子善言難言之法。

此節只説箇浩然體段，不及工夫，只消云至大至剛、塞乎天地之間足矣。只爲人人有此氣，卻不能直養無害，此箇體段不曾見，便説與他，也信不及，故特下以直養而無害句，見曾做工夫了，纔見得這箇體段。直養無害四字，也是現成話，不是説工夫。

塞天地間，也不是空殼子話。天地間無

非此氣流行瀰滿，更無空闕處。天人一也，更不分別，只是人不能直養，自家不能完全此氣，與天地不相親切，只自家一箇身子，動多格礙，何處見此箇氣象來。果能以直養無害，則天地間氣即我之氣，位天地，育萬物，亦復流行瀰滿，更無空闕處，所謂「塞」也。朱子云：「富貴、貧賤、威武不能淫、移、屈之類皆低，不可以語此。」此是何等體段！

氣之本來與究竟，一天地耳。而其所塞處，卻在天地之間，若離卻之間泛説氣盈天地，直是寬皮大話。《樂記》云：「一動一静者，天地之間也。」看世間許多事物道理，皆聖賢之氣爲之貞幹充周，上蟠下際，故能參贊而立爲三也。

配義與道，此是説養成之氣，義、道有此氣，纔能行著出來。若義、道生氣之功，又在下文，故配字倒互不得。

今人也曉得是義、道而不能行，或得半而中間消沮，或雖行而意象衰颯，皆不能養成此氣故也。故朱子於此節氣字指功用，而上節氣字指體段。

或云：有謂氣須合於義、道者，無義、道則氣餒。若云無氣則義、道餒，便説不去。然如此則下節又爲贅，《大全》、《蒙引》諸説已辨之。義、道固不可云餒，當是氣餒。蓋無是浩然之氣，則血氣已盡，所以不能配義、道而餒。然説約又有以爲非氣餒，乃體餒者。説正可參。要之，皆非配義、集義混一之説耳。先生曰：餒字即指義、道餒，有甚説不去？此説肆於袁黄。黄宗禪而叛注，真義外之學，故云云耳。若《集注》之意，則以氣與義、道同爲吾身心以内所固有，但氣不浩然，則吾之義、道亦不能行，即行亦不能盡，乃所謂餒也。故配字，朱子以李延平一

滾出來解之。黄爲禪學，看得義、道便是外邊事，空空然在天地間，如何會餒？故云説不去耳。今既知氣配義、道之爲是，又曲爲兩騎之説，得非所知仍有未知者耶？

義是吾心之裁制，道乃天下之共理，義之盡頭統體處便是道。義與氣最親切，舍卻義，氣亦無從配道；舍卻義，道亦不能生氣。故下文但言集義，與字最宜玩。

義襲不必定是虛僞，只一二事偶合真義，而不能積久，則他行必多不慊於心，浩然之氣無從生而餒矣。看下行有不慊句，注云「所行一有不合於義」，則不慊乃指他事，非即指合義之事也。如此看，乃見下文必有事焉三句，工夫正在積久處。

金正希云：「告子外義，卻不是襲義人。告子之外義，與襲義者之外義，正是相反之病，只是同一外耳。」艾千子云：「外義是釋氏有悍然不顧一切，皆因緣根塵於性，無與之意。襲義是桓、文假仁假義之意。正希深於佛學，故於告子外義不能不一回護也。」先生曰：襲義即是外義，惟以爲外，故可襲耳。外義者必襲義，如異學既以讀書窮理爲騖外，及其立説又必襲力行立大者，主靜體天理、知止、致良知、慎獨諸經傳之言以行之，故未有不先外而後襲者也。但其中有淺深高卑之不同，其高且深者笑外而襲者之僞飾，索性以不襲爲外。然究竟不能不襲，如大善知識視一切皆幻妄，而上堂、受戒、拈香、喫菜時，又極精於世法。他極怪者外，到底離外不得。蓋外邊義理，原無一不是裏邊的。肯外求者正非外義，外義者必不外求。姚江以事物上求至善爲義外，正坐此病。正希爲彼學，故應作是解。千子亦從而兩視之，恐亦不免鶻突也。

必有事焉四字是三句總綱。勿正即根緊有事說，而字一轉，是找足語，非平舉也。故而字中雖有層次，而無轉折。心勿忘二句，又從首句中說如此而猶未也，則又但當如此。看注中「其或未充」四字，則二句上確有一轉折。

必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。勿字作三平看不得。看下文注云：「舍之不耘，忘其所有事，揠而助長，正之不得，而妄有作爲。」則勿忘即對有事，勿助即對勿正，仍就上句中入一步耳。或又作三者相因反覆之說。朱子云：「不可萌一期待之心，待之不得，則必出於私意有所作爲。」又云：「有事、勿忘是論集義工夫，勿正、勿助是論氣之本體上添一件物事不得。」由是觀之，即有相因意，亦是有事與忘相因，正與助長相因。若正與忘、忘與助，未嘗有相因之說也。

三勿字作三平講者，固屬謬解。即分上下兩截，而兩截看來仍是一樣者，亦非也。上句有事是正，勿正是轉，味必字、而字可見。下兩句勿忘句是張，勿助長句是翕，味注但當、不可字可見。

孟子爲告子强制其心，不能免正、助之病，故下文直言助長、有事勿忘是前之直養，勿正、勿助是前之無害。故節末「非徒無益，而又害之」，害字前後相關。

異端無心得，無力行，亦不足以成異端，不足以惑君卿士大夫。但其所得所行，非聖人本天之道，未有不害政事、毒生民者也。看其門下堂堂，是何人物，惜昧聖道，爲其本心之説所惑溺耳。

有謂：申、商、韓、李之説不幸而見用，❶

❶「申」，原誤作「中」，今據《正編》改。

故害於政事之禍如此其亟也。楊、墨幸而不得志，故害於言而已，不及政事也。其幸而不得志、害不及政事者，孟子闢之辨之之力也，故夫知言之功不淺小也。先生曰：老、莊未嘗得志而害晉，佛氏未嘗用世而害漢、唐以後世界。異端之害政事，不必其人見用也。嘉、隆以後學士大夫無不惑於邪說，至以其說入文字。觀者喜其新奇耳，然不覺已生於其心矣。塗炭陸沉，非其明驗耶？故謂幸不得志，害於言而已，不及政事，此猶未明孟子之言者也。又曰：楊、墨、佛、老、陸、王皆未嘗得志，其禍最烈，申、商、韓、李得志，其禍尚小耳。

不厭，智之事；不倦，仁之事。非即以不厭、不倦盡仁、智也。以其不厭知其智，以其不倦知其仁，也字語氣當如此看。

不厭、不倦是一事，智、仁是全體。

人於世故井井，語及學問便頭痛，便是下愚。

可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速。四可以即天道之本，然見權度之精，智之事也。四則字乃時中之大用，見神明變化之妙，聖之事也。此四句須一氣併讀乃得。

得百里之地而君之至皆不爲也兩段合來，纔看得聖人身分盡。然自俗眼觀之，難在上半段，不信也在上半段。自智者觀之，卻難在下半段，并信得上半段過，也在下半段。後人疑程、朱做不來，先打孔、孟疑心起，直看得下半段是腐儒家當耳。

見其禮而知其政，聞其樂而知其德，四箇其字明明虛指百王，與孔子分賓主。俗解反說包有孔子在內。孔子安得有禮樂與政？且子貢與孔子又何消禮樂而知耶？

此政字是全體，猶云功業也，非政令之謂也。

出乎其類，拔乎其萃二句，俗解頗多。有謂上句是説羣聖人，下句是説孔子者，其荒謬固不足辨。又有謂兩句俱就孔子講者，則是羣聖人與凡人如霄壤之隔者，反比而同之，而羣聖人之於孔子未達一間者，反謂不可同日語也，何不均之甚耶？蓋此兩句皆就凡爲聖人者而言，言聖人之生固有異於凡人耳。

三節總答所以異於夷、尹之問，而引三子之言以證之，都對古今聖人比較，與凡民無與。有若要説得品級分明，故將衆人與羣聖先簟起一層耳。出類二句總説古今聖人，末句纔説孔子更盛如古今聖人。出類二句，人看來一樣無别，於是造爲一句指羣聖，一句指孔子之説，尤爲杜撰。不知雖一樣指羣聖，而義原不同，類指庸衆，萃指大賢以下。

孔子盛於羣聖，其道德體段原自不同，看集大成章可見。人必欲從事功衡量，於是單推高其立言垂訓以當之，卻看小了孔子也。總是於聖人真實分量信不及，疑孔、孟，疑程、朱，都只自己眼孔低小耳。

孟子曰以力假仁者霸章

以德行仁，是一滚出來，有不忍之心，斯有不忍之政。火然泉達，原非兩層。兩層看，便著假矣。

以德行仁，即所謂以不忍人之心，行不忍人之政，直自裏面做出。凡念慮之微，及事爲之著，纔有幾微不停當處，則雖有作爲，亦如無有。此朱子告君必以誠正，而論漢高祖、唐太宗不無暗合三代之時，然全體只在利欲上。謂陳龍川追點功利之鐵，以成道義

之金，不惟費卻閑心力，無補於既往，正恐礙卻正知見，有害於方來。此天德、王道之正宗，亦古今聖賢扶救人極之同心也。

王字是辨別語，不是張大功效語。大亦何害？只是待字不好耳。待字只是力量不濟。

王易而霸難。五霸、七國枉費許多氣力，畢竟成何事業？事半功倍，王齊反手，此是孟子獨闢之論，此章本旨也。

但説心服，猶覺籠統，加一悦字，又加而字一轉，方見王者服人有不知其然而然之妙。服字氣象便不同。

説王説霸，忽然插入孔子作比方，甚是不倫。此正是《孟子》文章妙處。只要發明王不待大之理，行仁之德至孔子而極，力之不大亦至孔子而極。百里、七十里尚有力可待，孔子則併無待矣。以此看王者悦服之理，更親切分明可信。

此之謂也，繳以德服人，不指服孔子句，并不粘湯、文，至武王更閒客矣。

孟子曰尊賢使能章

戰國時，諸政弊壞已極，孟子就其最大者斟酌以行仁政耳。仁政固不只此也，然王者規模大段已具。

五節只説感應之情理如此，顧者未即實事也。至無敵而王，方是實效。

所謂賢、能，固非當時憑軾結靷之流也。所謂尊、使，固非當時黃金百鎰、錦繡千純之謂也。孟子此言，亦正指當日厚幣招賢者而言耳。

三代教養造就，法備而化久，故人材迥異。戰國時，此道已壞，猝不能待，故孟子但言用人之法。蓋人材無時蔑有，但用之得

宜，亦足以濟。後世求賢圖治，不過向此中補苴布擺耳。孟子卻便講井田、學校，正爲後來教養地也。

有謂：市廛而不征，法而不廛，不征而商已沐休，况并去其廛，則仁商者至矣。如是而商與農其惠均，此先王平民之道。先生曰：先王畢竟貴農而惡逐末，待之不得均平也。均平則不均平矣。故但市有廛，而民居六區，初無所徵也。市商多則行廛，若市商少則其地多空，勢難用廛，故但法而不廛。此是兩樣活變爲用之例，非一併同行者。故張子下兩箇或字，可見若竟與惠農均平看，太過矣。

孟子曰人皆有不忍人之心章

全章指示性情體用，勉人擴充。次節不是鋪排事功，正借聖人做箇極頭樣子，以爲擴充之的，是上一節注脚，下五節總冒。因先王之政，見凡人之心之盡。不是因凡人之心，推出先王之政之異。

以行二句，即是斯有中事。此急叠語，非層次語也。但斯字指聖人過化存神不可知之妙，而以行二句即就其中見聖人實地施設處，卻正是下面擴充用力之方。

以行二句，正好與《離婁》章參看。心與政本一物也，未有政時先有心在，既有政後心即寓焉。以字如火之附薪，行字如舟之載物。只體貼二字之義，便已得其不可偏廢之理。在此章又偏注政一邊，蓋下文專講擴充也。

雖心、政互舉，章意原重論心。然此二句所重卻在行政一邊。蓋此行政字，即後文擴充保四海者是也。人因下文不復言政，遂謂宜重在心。不知下文四節，只申解得首節

人皆有之意，而末節乃應此節，正指點人去擴充，則此二句重行政，是孟子立言本旨。

以行二字，即包下擴充義。先王不待擴充，自然行之，衆人必待擴充，方能行得。此三句是聖人與衆人交接處。

先王有心斯有政，便是現成擴充盡處。後人擴充，亦須到此方得。

問：此二句根上文説先王乎？另推開説凡人乎？曰：看語勢自然根先王説，然已兼得凡人在内，蓋申言其理也。問：先王亦須擴充乎？曰：既竭心思焉，繼之以不忍人之政，竭與繼便是擴充，只是出來較自然耳。總是擴充，聖人以下，其分數不同卻儘多。

以行是著力字。看後擴而充之，火然泉達，是甚氣象！豈是泛然便能行？須著乾旋坤轉，雷厲風行始得。或曰：此二句指先王説是安而行，後擴充是勉而行。此處不宜説得著力。吾謂二句也不曾粘煞在先王身上，只論現成道理如此耳。原兼安、勉在内，用功有難易，分量有盡未盡，其爲行則一也。但此二句指現成説，下擴充則就此中指引人下手，究竟擴充只是行也。

自秦并天下以後，以自私自利之心，行自私自利之政，歷代因之。後儒商商量量，只從他私利心上，要裝折出不忍人之政來，如何裝折得好？不得已，反説井田、封建、學校、選舉之必不可復，此正叔孫通希世度務之學，雜就禮儀，皆逢迎漢高之所欲，豈三代王朝之禮哉！王者之興，制度文爲，必取之儒者，儒者先自將不忍人之心連根剗絶，又復何望乎！

汲長孺曰：「陛下内多欲而外施仁義，柰何欲效唐、虞、三代之治乎！」此言切中三

代以下病根。故欲行三代之政，須先正三代之心；正三代之心，先須去私欲。私欲非剛烈不能去，故仁政亦非剛烈不能行也。

第五節與公都子章語同而意別。彼是從用而指其體以證固有，此卻欲人識其體用而充廣之，故加一端字，便有一充字對待。內之所有，須推而出之，使盡其量，正見重在行不忍人之政意。

莊子曰：「彼亦一是非，此亦一是非。」然畢竟有一定之是非在。蓋莊子只知是非之生於心，而不知所以是非者之由於智，是即本天、本心之分。今人憎人說道理，也只怕是非二字，然究竟磨滅不得。是非之心，是天命中智之端。但說是端，須擴充始得。若不擴充，則如石火電光，其不牿亡於旦晝者幾希。

是非從天出者一定，從心出者萬變，而未有已也。如陳、王以程、朱爲非，亦是從心斷來，然程、朱之道久而忝爲所厮滅，此天之一定者也。

近人惡說是非二字，凡有論是非者，必以假道學三字詆之。嗚呼！自宋以來，以此三字加人者，君子乎？小人乎？何勿思也？

知皆擴而充之矣，知字即貼在擴充、然、達上講，不是知一件，擴充又是一件也。知字極重。朱子謂：「不能擴充者，正爲不知，都只是冷過了。」

孟子曰子路人告之以有過則喜章

此章只是形容善量無窮，不是較量三人品第也。

與人同、舍己從人，正言其取善，非謂其忘也。即忘亦忘人己之見，豈忘善哉！渾

忘意乃二氏之説，非孟子道理也。

人能弘道，非道弘人。與人同，自是舜與人同；舍從樂取，自是舜舍從樂取；與人爲善，自是舜與人爲善。善之量固自大，然非舜何以見其大？有謂非舜能公之，是即不增不減，不垢不浄，不生不滅，諸佛衆生同在大圓覺智，非聖賢所謂善與人同也。

黄陶菴云：「後世多欲如漢武，而曰吾欲云云。雜霸如唐太宗，而曰行仁義既効。斯皆岐人己二之矣。陳亮乃欲使金銀銅鐵併歸一冶，何哉？」或舉此以問曰：公每謂陶菴爲永康之學，今觀此論，得毋有未然耶？曰：請看其上句云斯皆岐人己而二之，便見其真同甫矣。漢武帝、唐太宗之仁義，非仁義也，今但云岐人己而二之，則其看漢、唐之善即唐、虞三代之善，第用處不同。此便是同甫金銀銅鐵一冶之義，陶菴特不自知耳，而反訶同甫，亦猶王伯安之詆禪也。

取諸人以爲善，是與人爲善者也。下句只在上句中推論一步，作兩層看不得。兩層則體用分，夾入機權作用矣。

舜只是自爲善耳。因爲而有取，取之愈廣，所及益遠，即取爲與，是極意形容取善之妙，非較量功效爲大小也。

此節就道理推論，不是事實。

孟子曰伯夷非其君不事章

清和隘、不恭，並行不掩。

以夷、惠爲牌面者，後人之隘、不恭也。以隘、不恭爲牌面者，夷、惠之自爲夷、惠也。然則其源仍出之夷與惠耳。然孔子又曰：「伯夷不念舊惡。」孟子曰：「柳下惠不以三公易其介。」學者爲參案以觀之可也。

須識得隘、不恭之外，自有夷、惠在。夷

隘、惠不恭外，更自有不隘之夷、不不恭之惠在。自不消爲夷、惠斡旋，而當時學術，後世流弊，自能不爽銖黍矣。

金正希云：「惠非真有玩弄一世之心也。依依之情宛與無知之嬰孩，共出入而無心曠蕩之懷。如共無情之鹿豕，入其群而不亂，此惠之以不恭成其聖也。非此不恭，則俛俯以就人，慄慄然以逢世，是即鄉愿之同流合污矣。」又云：「一肚皮輕薄，如何説得聖人？如此才説得有些身分。若今世所説不恭，何待君子始不由耶？」先生曰：正希自以爲得聖人身分矣，不知止到得莊、列境界，與聖人仍無涉也。渠所謂一肚皮輕薄，更放下與低人比較，所指又是詭時鄉愿一流，故宜其以莊、列爲聖人也。大凡禪門欺壓，止求勝卑汙詐僞一層，不知遮上面不是者正多。孟子所指不恭，乃聖之和之偏處，其辨甚微。正希卻將來做柳下本領看，故越深求越差去耳。

四書講義卷之三十三

孟子四

公孫丑下

孟子曰天時不如地利章

嘗與友人言：秀才不會應變處事，只是窮理工夫缺欠，纔講作用便非。孔子曰「我戰則克」，豈作用之謂也？《孟子》此章正要如此看。蘇老泉好談兵，著權、衡各十，以擬《孫子》，此意便低。若如宋襄公不鼓不成列而《公羊》以爲雖文王之戰不是過，亦真腐儒之論耳！

封疆正所以域民，山谿正所以固國，兵革正所以威天下。不以云者，正非弛關、去險、銷兵之謂，只要人和得道乃可耳。

天時、地利、人和三者，皆策士之説，孟子就其中取人和之説以發明本論。但策士所講人和，都是五霸假之爲招徠、籠絡之術，非孟子所意之人和也。故孟子特下得道二字，見人和之本，謂得王者之道，實能發政施仁也。得道者自多助，不是要多助而求得道。這些子上，便是王、霸之分，而作爲亦别。於此不清楚，正墮策士權謀圈禶中，此漢、唐之所以終不能返於三代也。

以不忍人之心，行不忍人之政，是則所謂得道，孟子一生宗旨也。

孟子將朝王章

堯、舜之道，全從此心做出。君不能致敬於臣，則不尊德樂道，不足與有爲。臣不致敬於君，則不能陳善閉邪，格君心使之正。此二《典》開口便説欽哉也。孟子之不敢陳非道，此心便是致君堯、舜之本方見，不敢與下敬字中，内聖外王體用具在。

平生本領只一箇堯、舜之道，守堯、舜之道只一箇敬字，故曰「道二，仁與不仁而已」。是舍卻仁義，便都是非堯、舜之道也。不以此事君，即賊其君，是不陳堯、舜便敢於賊也。故此二句不獨指一時敬齊宣云然，是孟子一生學問事功俱在裏許。

除仁、義二字外，凡爲富强功利一切淫辭邪説生心害政者，都是非字中眷屬，都是拂性蔽聰之説。

一邊陳堯、舜之道，所以責難，一邊即不陳非堯、舜之道，所以閉邪，兩路並到。責難中有無數法則，閉邪中亦有無數門庭，法語巽言，潛移默奪，可知孟子有多少苦心大用。

敬王不是説王就是堯、舜，定做到堯、舜，看王便當堯、舜。如此説，卻是褒奬尊頌，乃後世之敬，非孟子之所謂敬也。自己實見得君非仁義不可，仁義非堯、舜不至，不敢不以此陳告。陳者，陳其道，非以堯、舜相奉也。此方是責難陳善之敬。

不召之臣，乃師傅，非佐相功臣也。大有爲之君，其所謀即王道仁政之事，非陰謀秘計也。就之，乃尊德樂道以師禮事之，非脱略儀節以示契密爲英雄作用也。

惟有不可召之臣，故君不敢召。

景丑以不敬責孟子，孟子正以不敬責齊王，則不敢召，何其敬也！責難陳善，亦正

孟子之敬王也。

孟子之平陸章

衰亂君臣，大約情相欺、過相委耳。孟子兩説，能使各正己罪，其義正在不相借處。有謂大夫之罪本於王，推勘未嘗不是，然有失出處，不見聖賢義例之精細矣。

天下大禍皆釀成於巧宦。士大夫但講做官，不復知有百姓，使人君但講財利，不復知用救民之官。以致生靈塗炭，害貽君國，皆立而視其死一法爲之。

孟子謂蚳鼃曰子之辭靈丘而請士師章

有謂：孟子有排難解紛之意，故不受禄，爲其畫地爲限，不敢代庖也。激蚳鼃一事，正是孟子爲齊自爲處。先生曰：孟子之留齊，爲行道也。齊無學焉後臣之實，則不足與有爲，故不受禄。而王猶足用爲善，故戀望不忍即去。此孟子之仁、義交至也。蚳鼃一事，但就鼃言鼃，齊人一論則又就孟子言孟子，各有所當，無非至道。其發蚳鼃也，初不爲齊，何况自爲。言外推論，謂其即此有益於齊而無傷於自爲，則得；若謂孟子以此爲齊自爲，則純是權術作用，非聖賢心事作爲也。

燕人畔章

周公之過，何等光明洞達，豈待後人爲之解説耶？蓋此時只宜有過，不宜無過。豎儒不具此識見，妄下一轉曰其有過一如無過，即蚍蜉蠛蠓之論矣。

古人之過，皆從理義上起，不從心意上起。理義有何過？此有二種：一爲真過，一爲似過。真過者，知有未至，看理義稍粗，

以爲是矣，而未止於至善也。似過者，於理義極精，而於尋常之迹違，非庸人所易曉，又不可以告人。此古人處無可如何，只有引爲己過。其實盛德至善，即聖人之所謂權也。只此二種，總於理義得過，故聖賢無時不憂危惕厲，而愈見其過多。惟釋氏本心，自信其心無他，即以爲無過。故其行猖狂，亦不自掩飾。但以其不掩飾處，自認爲率性爲真心，白沙名之曰天理，陽明名之曰良知。不知於理義不合處，皆成大過。蓋即此一點信心無忌憚之意，本體渾純是過。從這上面發揮出來，安有無過之理哉！

有謂：古人之過，不開後人援引之端。先生曰：王莽援周公，曹操援文王，曹丕援舜、禹，李密援湯、武，援者自援，但無傷於古人耳。

孟子去齊宿於晝章

不是責客以安賢，亦不是望王之聽客，只是王無繆公使人之意，則客非繆公左右之人。旁觀作此間周旋，真是没要緊！

孟子去齊尹士語人曰章

天下之民舉安，此是聖賢大事因緣，平生志業在此。栖栖齊、梁諸國，無非藉以行道，非欲興齊、梁以代周也。

孟子去齊充虞路問曰章

五百年必有王者興，其間必有名世者，孟子所信處只在天，信天卻只是信我。若無知言養氣，仁、義、禮、智根於心本領，此兩句亦與自家無涉。看下文舍我其誰句，便見此兩箇必字真是孟子屈頭肩大擔，不是輕易打

誑語。

義重名世，不重王者。名世或先王者生，或與王者同時，而聞道先王者，故曰其間，蓋王者之所從學焉而後臣者也，非王者興而名世爲之應也。孔、孟雖不遇王者，而無損其爲名世之實，故孟子謂天未欲平治天下，舍我其誰。看後來漢高祖，猶祠孔子而尊其道，亦從學之義。後世王佐不聞道，故帝王之道亦微。可見名世非必遇王者而後爲名世，若必遇王者而後信，則孟子之言荒矣。秀才眼孔低微，竭力要靠王者擡舉，不道古之名世，乃擡舉王者者也。

三代以來，因無王者，故雖有孔、孟、程、朱，不成名世。然必如此，然後當得名世二字。若漢、唐以下，止成得英雄君臣，不可云王者名世也。

三代以下，一治一亂，亦猶是也。然其治亂，皆氣數上事，非聖賢理道上事。故漢、唐以來，君相但可稱英雄，不足當王者名世之實。名世必孔、孟、程、朱其人，乃足以教導王者，旋乾轉坤。此非子房、孔明之所幾，況攀鱗附翼、因人成事之輩乎！若乘時賢能之相，何代蔑有？以此當名世，則不應三代後平治之運會，反密且盛於三代也。

有謂：過是過其曆。先生曰：其數指五百，不指七百餘，過矣乃指七百餘耳。五百年王者興，爲治亂常數，七百餘歲而王者不作，則亂靡有定，故聖賢以爲憂。若周過其曆，雖永命千年，正聖賢之所樂，又何爲不豫乎？後世英雄起草澤，奸人生窺伺神器之心，乃有讖緯符命之術，非孟子所云時數也。

四書講義卷之三十四

孟子五

滕文公上

滕文公爲世子章

孟子道性善，言必稱堯、舜兩句，只作一意併説爲是，下句總是發明性善實證耳。看下文道一，即性善句；引成覸三段，即稱堯、舜句也。

此節是孟子一生大本領。兩句道理只一，而爲説各有指，皆立極之言。性善者，理之極；堯、舜者，人之極也。知理之極，則不爲外説所淆；知人之極，則足以有爲，而無暴棄之患。兩句原並看。

性善，堯、舜，固直窮本原。然正是接引庸衆，以我固有之，人皆可爲也。

兩句是孟子無假借，無粧飾，平生樸實頭本色學問。

孟子平生本領，盡在此二句。所謂舍正心誠意，更無可對揚者也。

性善反面只對性惡一宗。蓋凡爲異端，只要掀翻善字，故性惡之説，是其正宗。善惡混，無善惡，知其説之駭世而不足以統攝，故又遁此二宗，則惑亂益巧矣。善惡混者，故降善與惡同等，援善入惡，所謂落水拖也。無善惡者，故搘惡與善同滅，所謂予及汝偕亡也。總是極憎這善字，必欲打掉了乃得。

看告子先本作杞柳之説，後遁而爲湍水，又遁爲生之謂性，其話頭有轉换，宗旨只一而已。後來謂無善無惡心之體便是這狐精狡獪，别無他法。

孟子此言，是滕世子破天荒平生未聞之語。

世子復來見面，坐立未定，不曾開口舉似，從何見他疑處，劈頭一句喝破，直令世子汗流下拜。此是孟子知言窮理，盡萬物之情，當下薦機迅利處。

有謂人與人一也。先生曰：道一，非人一也。人如何一得？堯與舜便不同矣！

一邊打破疑團，一邊便鞭策篤信力行，以見人皆可爲處。只引證三段，不下一指點語，而指點已在言外。

滕文公問爲國章

民事只農事，引起通章制産意。著民事二字，可見制度原以爲民，非爲君也。爲民，正以爲君，又是轉一層語，此句實未及此。惟其爲民事，人君輒視之爲緩，而不知其不可緩也。

不可緩，是王者仁心、仁政所出。引《詩》所以證不可緩。而《詩》語是冬間乘屋，只在末句中看出民間閒時，他事勤渠，都只爲此事，乃見其不可緩之至。

恒産二字，已包後分田制禄，兼君子、小人在内。然此處只就民説。

恭儉禮下，取於民有制，是下面十五節分田制禄總綱。由心德而推爲治體，由治體而極之制度，其間煞有次第。

此節是制法之本。

禮下二句，是恭儉之實事，亦是井田、學校之實意。不則恭儉不過聲音笑貌，而下文井田、學校等事，亦僅帝王之糟粕矣。

禮、制相爲表裏。

三代授田多寡之數不同，耕斂賦税之法亦異，但是取於民者，其實同是十一。實字對數與法言，不與名字對。要之，三代法數之異，本是理勢不得不變，非謂更姓開國，必改易名號以新耳目也。此皆後世私心議論。漢祖、唐宗以來，只此一點心，祖述暴秦嫡傳，憑他制禮作樂，總不能復返三代者，坐此。讀書人不可不知。

多寡諸解，朱子亦取陳、徐二説爲近。或云：易姓改步，異名同實，田數無增，只尺放長短以新其法耳。是將殷、周聖王，都説做朝三暮四欺詐之狙公矣。亦是後世心術不正之論，最害道。陳氏曰：「夏時洪水方平，可耕之地少，至商而寖廣，周而大備也。」徐氏曰：「古者民約，故田少而用足。後世彌文而用廣，故授田之際，隨時而加焉。」

三代井田制度，朱子謂：「此難卒曉。以周禮爲本而參諸説證之，然恐終不能有定論。但不可不盡其異同耳。」詳味其言，真見好古、闕疑，無不知而作之意。又嘗云：「今人讀書，欲卒乍如某也難，某煞用功夫來。」乃朱子之所未詳者，而後人必欲取而論定之，其不至於穿鑿附會、非聖畔道如郝敬之解經不止也。

有夏初之貢，有夏衰之貢，有周初兼用之貢，有周末虐取之貢。龍子所譏，猶指周以前之貢言耳。要之，夏后氏之初必無是弊，後王酌劑踵事加美，而貢之不善乃見。亦從其弊後言之也。看後文請國中什一自賦，則當時之貢，又非龍子所言之貢矣。

雨我公田節，是孟子無中生有，善讀書

引證之法。

徹兼貢、助，孟子就徹中指出助來。周字即徹字也。

孟子原勸滕行徹而極言助之善，見徹之妙正在助耳，看請野節自見，非欲廢徹而行助也。

每見人云：先王改制以名新天下之耳目，而實則相因。是文、武、周公以狙公賦芧愚人，❶將聖王心術説壞，大是害事。蓋徹原貢、助兼行，後來助漸廢而貢加厲，故孟子抑貢而申助，謂徹法原以助爲主耳，非徹即助也。

顧麟士云：「按徹，耕則通力，收則計畝，民得其九，公取其一，則當耕與收時，一井之中，公田、私田只并混一處。然到得什而取一，則私田之中亦即有公田，畊私田者便是助公田矣。故曰『雨我公田，遂及我私』。一田兩名，故一雨兩祝，詩人絕妙之辭也。雖周亦助，則是孟子説《詩》到絕妙處。」又云：「一井之田，中公外私，此定制也。然曰通力計畝則當耕與收時，自無彼此之別。蓋人情日奸一日，假令今以衆農通力，未必無偷惰不忠之虞。且合衆私以耕一公，鹵莽滅裂，苟簡卒事者，亦必比比矣。周之改助爲徹，未必不慮此，而究亦一助，異名同實也。」楊子常云：「按方里而井節明有中外先後之別，注曰『乃周助法』，則此雖周亦助，知非孟子臆解《詩》之説矣。」楊氏云：「徹者，徹也，兼貢、助而通力也。故孟子曰：『請野九一而助，國中什一使自賦。』八家皆私百畝，其中爲公田，所謂九一而助也。『國中什一使自賦』，則用貢法矣。此周人所以爲徹

❶「狙」，原作「徂」，今據《莊子》改。

也。通者，亦云徹者通也，言其通用夏、殷貢、助之法也。如此則通力、計畝兩語，似未盡徹解。」先生曰：徹法，前注云：「一夫授田百畝，鄉遂用貢法，十夫有溝，都鄙用助法，八家同井，耕則通力合作，收則計畝而分。」按此則徹之取義，原以通用貢、助之法，而其於用助則又稍變通力計畝之法。本注原兼二義，未嘗專以通力計畝盡徹解也，顧、楊自生葛藤耳。至子常欲竟主通用貢、助而廢通力計畝之義，乃據方里而井節有中外先後之別。注爲周助法。余謂此節乃指井田形體，及興鋤合耦之先後，與殷助同者耳。既曰周之助法，則與殷之助必有別矣。曰「惟助爲有公田」，則徹之公田又有別矣。故二義不可廢一也。又曰：雖周亦助，謂雖徹亦原本助法，其井制略同而耕收少變，要是助法講究到至精耳，非謂但換名號而毫無更改也。

看末後請野一節注云：「周所謂徹法如此。」又言大略，潤澤則勸公復周徹，行十一之政，所謂取民有制，是孟子大主意，亦未嘗專要行助也。極稱助法之善，謂徹法雖兼貢、助，而其至善者爲助，兼貢法乃其不得已。故後請國中什一使自賦可見也。

有謂：改徹即叛商，公劉、文王必不然。此是後來私心議論，拘于後世文法褊小見識。當時聖人只以民事爲重，那有後世許多虛文忌諱。若云當商時不應更制，豈止徹田？如太王之立司空、司徒，設皐門、應門、冢土，公劉之制三單京師，文王之出師類禡，何非帝制自爲，將盡責以僭擬耶？抑又有別説而經不足憑耶？故後世見識議論，不可以妄例三代聖人也。又曰：徹田爲糧，當時實有徹田之制，想於助法酌劑其宜，自不妨更改。不似後世便以此爲逆節也。

徹之與助，只耕斂賦税之不同，其制同爲井田。戰國時，井田法壞，不但不行助，并不知有徹矣。近頗有謂孟子意在復徹者，其説非不佳，然細思不是孟子主意。孟子主意，總欲復井田，既復井田，則索性復助法耳。蓋孟子時周法已盡亡，故其告君行王道，都索性從天理當然起論，如孔子夏時、殷輅之義，未嘗有必遵周制意也。通節大旨，只了莫善於助一句，借《詩》引證，亦只取公田二字。雖周亦助，謂周徹亦總是井田耳，非謂徹只更名，而法悉同助也。

或云：徹勝於助，孟子勸滕行徹，非勸滕行助，下文自明。先生曰：謂徹法兼貢、助，可；謂徹勝於助，未可。謂勸滕行徹，可；謂非勸行助，未可。看明堂章、尊賢使能章，孟子平生實以助法爲至善，未嘗善徹也。請野九一節是兼貢、助，是勸行徹，亦爲國中難行助處，只得變通如徹耳。然國中行貢之地，原自不多，究竟以助爲主。故死徙無出鄉二節，單言周之助法作總結也。

庠序學校，原只是井田中事，到此乃民事之成耳。

有謂：學校不難設，井田不易行。渠只見近時有學校而無井田，故云耳。不知今之學校，非古之學校也。古之學校，亦必待井田行而後可設。蓋其規制義指與井田相依，與今學校絶不相同。故易則均易，難則均難，不可分也。

孟子與齊、梁之君言曰「以齊王猶反手」，曰「地方百里而可以王」，與滕君言只曰「有王者起必來取法」，此亦是當時事勢如此。

孟子度滕勢之不能興王，因示以天下非甲爲即乙爲，見聖人大公之義。然中主未免

氣隨志隳，故又勉滕行王政，見創垂可繼，未必無成功之理，特舉文王以勵之。文王終身不王，然武、周王天下之道，皆不外文王治岐之政，此必法爲師之明驗也。

請野九一而助，國中什一使自賦，注中明云周所謂徹法蓋如此。第孟子特下箇請字，定於徹法微有不同處。有謂徹法九一在貢，十一在助，此未必然。即注謂當時貢不止十一，乃指徹法既壞時事。徹法用貢，原止十一也。助法未嘗有十一之說。即前注謂「公田百畝中，以二十畝爲八家之廬舍，一夫通公私田耕一百一十畝，爲十一分而取一，則又輕于十一」，亦未嘗云十一在助也。

此是周徹法，卻不純是周徹法，故孟子下箇請字。周徹亦井田九一，但公田斂法不同，故下箇而助字。徹兼貢法，貢只是什一，後來加重爲自賦，故下箇什一字。助法善，必當復，貢之名可不必復，故下箇自賦字。就滕壞而言，故下箇野與國中字。

孟子主意只要行助，雖周亦助，正謂雖徹亦助。國中用貢，周法亦是佐助之窮耳。

滕之國中原自行貢，但未必自賦什一耳。此句不是勸滕行貢，正是圓足上句行助，謂惟國中不便行助，故可行貢之自賦，但必須什一也。

方里而井節，止舉一井規制，而凡助、徹之所以分田制祿、養君子、治野人之法，已無所不具。

助、徹之義，上文已盡，此正實指井田形體之制。蓋助、徹之妙，全在井制形體上。後世賦稅，未嘗不依傍十一作數，而取民無度，上下交病，終不能返于三代之治者，只此形體之制不講也。

以上數節是孟子事，末節是滕君臣事，

界限甚明。程子向司馬温公、王介甫議論亦如此。

孟子井田之説，略于齊、梁，而詳于滕，非爲滕易行，而齊、梁難也。齊、梁之君，溺于功利、聲色、嗜殺、好貨，其志趣根本未正，故孟子三見齊王而不言事，曰我先攻其邪心，所以與齊、梁言者，皆興起其行仁之本，而未暇及條目。然恒産、九一、庠序、孝弟之語，未嘗異也。滕文公爲世子時，即能就見孟子，聞性善道一之旨，不忘于心，其志趣根本已正，故及其問爲國，直告以條目之詳耳。然滕終不能有爲，孟子期之亦止曰王者師、新子國，後世子孫有王者，而于齊、梁則曰不王者未之有、以齊王猶反手，正以仁政得勢而倍速，故齊、梁易而滕難。孟子所謂仁政、王道，只有井田、學校，舍此更無他圖。只可惜齊、梁之國易行而君無志，滕君有志而國不足行。若以滕文而有齊、梁之國，孟子之道必行，三代之盛復覩矣。後世儒者亦習于功利、詐力之事，自先信仁政必王不及，只在時勢利害上商量，直謂王道難行，貶損以就後世苟且之術，旋且張大以爲此即三代之意。蓋至是而二帝、三王、孔、孟之道澌滅欲盡矣。此永康事功之害，朱子闢之，與金溪同。凡熟講史學經濟，未有不墮此坑塹者。

封建、井田之廢，勢也，非理也；亂也，非治也。後世君相因循苟且，以養成其私利之心，故不能復返三代。孔、孟、程、朱之所以憂而必争者，正爲此耳。雖終古必不能行，儒者不可不存此理以望聖王之復作。今托身儒流而自且以爲迂，更復何望哉！若因時順勢便可稱功，則李斯之法、叔孫通之禮、曹丕之禪、馮道之匡濟、趙普之釋兵，皆可以比隆聖賢矣。此所謂曲學阿世，孔、孟

之罪人，學者不可不慎也。

有謂：荀悅言：「井田不宜行於人衆之時，以高祖初定天下，光武中興之後，田廣人寡，尚可爲也。」然此言獨可行於漢爾，去古愈遠，則雖開國之時亦不可行矣。先生曰：井田之制，謂繼世守成之君難行則有之。然亦顧其人何如耳。真聖人，定不難。若開國之君，無不可行者。今謂漢以後去古遠，雖開國亦不可行，最是亂道焉。知天不生聖人耶？即萬世無聖人，聖人之道不可易，况從來開國之君皆聰明有爲，其不能復三代者，皆輔佐之臣本領不濟，不能導之止于至善耳。亦皆此種議論陷惑深錮。故本領日下，學者不可不先破此見也。

有謂：無輕賦之法而徒欲摧兼并之徒，❶則破壞富室，又昔人之所戒也。先生曰：若不講井田、輕賦，亦止惠富室耳。

有爲神農之言者許行章

其徒數十人，不是數十人從許行，是許行要數十人從己，如山農、心隱之毆拳納拜，專爲惑天下耳。今日講堂實繁，羣相鼓煽，大率類此。

水道不合，一則古今遷變，一則《孟子》行文取大段，不屑屑作酈道元也。

自舜使益以下，直至五穀熟而民人育方一歇，此是聖人養民之憂下人之有道也。四句又與前天下猶未平九句相對，聖人有憂之與堯獨憂之句相對，使契爲司徒與使益、禹、稷相對，乃聖人教民之憂也。故契爲司徒，另用使字起，而禹、稷上不消加使字者，益掌火上之使字須讀斷，直貫至此也。

❶「摧」，原作「推」，今據文意改。

勞、來、匡、直、輔、翼，教化之法已備，自得二句又加鼓舞作新耳。德字即上數句，非德性之德，故注作惠字，又恐人誤解作財惠，故又于《答問》辨明即上文教化事。問：「振德是施惠之意否？」朱子曰：「是。然不是財惠之惠，只是施之以教化。上文匡、直、輔、翼等事是也。彼既自得之，復從而教之。」

自得在民，使之自得仍在司徒。故謂強有以使之者，固非也；謂任其自得之者，亦非也。

聖人之憂民如此，論本節與聖人有憂之相照，似應單承命契一件。不知此句直從堯獨憂之説來，作一總結，則統承爲得也。

憂民如此，緊與堯獨憂之句應，使禹、稷、契，皆舜使之矣。此處復舉放勳之詞，正見大人勞心，堯爲重也。

堯、舜之憂不同，不爲所得之人有多寡大小。蓋君相之職分不同，則其所憂之大小又有差。看上文堯獨憂之及舉舜、舜使等句自明。

禹、皋乃總舉之詞，益、稷、契即在裏。非謂舜所憂不得，止在禹、皋，而益、稷、契不與也。

第十節正應繳前第六節。爲天下得人應大人之事，仁字應勞心。

爲天下得人者謂之仁，此不是贊歎堯、舜之仁，只極言勞心爲天下之大耳。

上文數憂字是緊接勞心來。此爲天下三字是緊接憂字落。得人二字亦從此三字中生出。

此仁字以恩惠言，與《論語》如其仁之仁字同。

所謂仁者原只是惠與忠之道耳。惟其要盡人而惠之忠之，此其法非得人不可，得

人正所以爲天下也。天下兩字緊對上人字。有天下，即有天下之人。一世之人，自足以治一世之天下，特爲之得者無其人耳。此堯、舜之所以任爲己憂也。天下字與上人字對看，仁字與上惠、忠字對看，衆寡何如？廣狹何如？是之不憂，更有甚事？

人不止是舜、禹、皐陶，自舜、禹、皐陶推去，所得之人皆堯所得之人也，故曰堯獨憂之。然堯只要得舜，舜只要得禹、皐陶，此之謂大人之事，有分殊，有理一，讀《西銘》便見得箇仁字完全。

堯得舜，舜得禹、皐，禹、皐以下至庶司，皆是勞心中人，但其勞心有大小耳。舜、禹、皐陶之勞心，皆爲堯得之而後勞。若未爲堯得，則亦無從勞也。論至此，則堯憂爲更急，而勞心更大。

古今來，人主爲天下之心有公有私，爲天下得人之事有義有利，爲天下所得之人有大有小。若一概不論，只爲天下得人便是仁，則漢、唐以後，求賢察吏之君，皆可與堯、舜比烈矣。

陳良，楚産也。居侏離之鄉而曰「我自悦周、孔而已」，必無是理。所以爲陳良計，只有北學一法耳。許魯齋位列台重，而以爲悦考亭之道，吾未之敢信也。

周正之秋，乃夏正之五、六、七月也。秋陽以暴之，即似今人家晒物必以三伏者爲良耳，非真秋也。

有謂：神農以前，無物可齊，自無物不齊。先生曰：必無是理。巢窟毛皮皆物也。有天地即有物，即不齊。此等議論，亦從二氏寓言得病。

墨者夷之章

異端之所以別於吾道者，只是無等殺。無等殺便無禮，無禮便無天，從此一串差去。彼以爲等殺之禮，聖人造作以教人、苦人，而不知其爲天也。此是儒、釋劈頭分路處。程子所謂本領不是者，此也。俗士猶云末異本同，三教合一，亦只坐不知天耳。

四書講義卷之三十五

孟子六

滕文公下

陳代曰不見諸侯章

在溝壑、喪其元，志士、勇士不必定設此境，定立此見，只是所守堅厲耳。聖人所取在志節，不在輕生。歎美虞人，與司馬遷傳刺客、遊俠意天懸地隔。

或云：良借乘以善藏其用，即匪人亦可比也。就奚以陰玩奚，就簡子以陰玩簡子，觀其以乘始，以不貫乘終，良之爲良，始終善愚人，非自愚者也。先生曰：爲王良曲出其罪，使良聲價十倍，高之爲魯仲連，次之不失爲東方朔，眞可謂滑稽之雄矣！然此說始於戰國，而盛于晉，放乎良知之學，士大夫胸中皆有一詭時玩世之意，視天下事直行雲流水，而禮法節義有所不必拘。此其害有不可言者。而天下皆以爲高，其根中於人心者深，文人尤難埽除也。

景春曰公孫衍張儀章

第二節只對定衍、儀是妾婦之道。丈夫且不是，况大丈夫乎！意側在女子之嫁一截。丈夫之冠二句帶來引起話頭，不即對大丈夫言也。

妾婦而順，道也；衍、儀而亦如妾婦之

順，不道也。故妾婦而順，或有合于大丈夫；衍、儀而亦如妾婦之順，必見恥於妾婦矣。

彭更問曰後車數十乘章

先王之道，即上文舜受堯天下及下文爲仁義是也，不單指孝弟而言。

萬章問曰宋小國也章

王者只爲義，所以但望人好；霸者只爲利，所以但望人不好。王者之於天下，每遲遲而後得之，霸者亦遲遲而後取之。然王者之遲遲者，冀人之悔也；霸者之遲遲者，益人之疾也。後世人心與三代懸絶，只在這些子。

征葛與伐夏兩不相蒙，如文王伐密、崇，豈爲誅紂哉！有謂欲伐夏而以葛爲端，則不特伐夏爲大逆，而征葛亦陰謀不道矣！文字何足重輕，秀才胸中所見如此，卻害道不小也。

戴盈之曰什一去關市之征章

孟子下如知二字，謂盈之原不曾知也。什一去征，説來一句，做時須有幾許經營次第、本末利弊在，盈之如何知得？不知而請輕待耳。漢武吾欲云云，故是謾語耳。

義、利不兩立。雖至義之事，自計利者言之，義亦爲利，如盈之之待來年。其不能速已者，以利言也。如以利則來年亦不可已也。故孟子直折其隱，謂其原未嘗知義。義只是當下有箇是非，便有箇可否斷決，豈有半間不界，依違瞻戀之義哉！纔如此便知其原在利上計較，不曾知義也。若知義，便不利也須速已。既決然速已，自然有已中商

量經濟。經濟隨已而具，非萬全而後已也。萬全而後已，即是利上計較，使有不全，也待來年矣。

公都子曰外人皆稱夫子好辯章

治亂，是説主持斡旋事，不是氣化上事。雖主持斡旋也是氣化，然聖賢不得已心事，正便是天地不得已心事，原不是兩件。若泛説氣化，則一治一亂自是常理，不幾聖賢多事乎？此二氏之看治亂，自以爲横出竪出，而不知其終不出治亂中，正是不關治亂之一物耳。故治亂雖平列，聖賢心事只有一治，這一治都在一亂中生出，方見聖賢不得已用處。

堯時一亂，與後來人事感召之亂不同。

山川崩涸，日月薄蝕，以數求之，皆有定法常度。然帝王説不得定法常度，以轉移氣數，天人感應之繇，責在帝王，無可推也。小儒偶窺曆占之術，便道天變不足畏，非愚即諛。西人論戊寅熒惑守心，謂當其留，不以堯、舜而避；當其退，不以桀、紂而廻，以故凌犯皆非災。一時士大夫皆喜其説。嗚呼！驗竟何如也？

水不行則不治，四者乃所行之大道也。水源于山而歸于海，中間無行道則亂而不治。《禹貢》山曰自，海曰同，而其治法全在行道，所謂地中也。

上句是概説水無不治，次句乃指其最大難治者而言。

問：除湯放桀一案，而竟及武、周，何也？輔慶源謂：「以類數至紂，而大亂無以復加。想見夏桀時，未必有飛廉等與虎豹犀象之害。」此説亦似太泥。孟子約舉古今治亂之概，不是定治亂之數止於此也。只將從

來變局各提其大者而言：堯、舜時天地之變，舉禹；三代時放伐之變，舉周公；春秋時道統之變，舉孔子。則言紂而桀在其中，言武、周而湯、尹在其中，不可因文有詳略而别生蹐武、周抑湯、尹之論，亦不可謂商、周固一樣，而爲欲夸張武、周，故且置湯、尹也。看篇終敘群聖之統，又次湯、尹、文王，而不及武、周，豈又殺武、周之道哉！

投畀豺虎，豺虎不食；投畀有北，有北不受。詩人忠厚之至，而其嫉惡也必如是而後快。飛廉所以必驅之海隅而後戮之也。

無毁譽之直道，即三代之行。懼亂賊之取義，即天子之事。充類至義之盡，理自如此，非謂假天子之權以行其義也。豎儒驚倒天子二字，便道：聖人正天下之僭竊，豈身爲僭竊之事？直是癡人夢中説夢也！

天子二字，原從作之君師説來，指有此位之道而言，非凡有其位者之天子也。凡有位之天子，不能有其事者多矣。權未嘗不在，無其道也。《春秋》，天子之事，爲其道在焉，未嘗侵其權也，充類至義之盡耳，猶云三代之所以直道而行也。豎儒不明大義，見天子二字便震於權位，反謂孔子欲正人僭竊，豈有身爲僭竊以正人之理！其迂戾不通如是，豈足與論《春秋》聖人之義哉！

聖人作《春秋》，爲天地古今衛道計，而其事實與位違，聖人誠有不得已焉者。非謂能諒此不得已者爲知我，不諒此不得已者爲罪我也。知我者亦罪我，罪我者亦知我，非謂分應此兩種人也。只「《春秋》，天子之事也」一句内，知、罪兩種道理並到。知我、罪我，合下道理如此。聖人只在《春秋》上講，不管天下後世有此兩種人議論也。若爲天下後世人知、罪我想，則似知我是而罪我非，

望知我而病罪我矣。不道聖人知、罪二字，只作一例看，乃見天理人情之極至。

王者政教、號令、刑賞不行于天下，而有弑逆之亂。孔子作《春秋》，其所取義皆王者政教、號令、刑賞之道，使萬世皆知亂賊之不可爲，故爲一治，道理本自分明。即胡文定謂「代天子行王法，有何不是，安得謂之僭竊」。但《胡傳》中所指褒貶義例，當時孔子之取義未必盡然，惜無從考辨耳。若謂孔子毫無筆削褒貶，則仍是魯史之《春秋》，與《乘》、與《檮杌》何異？又何足以見孔子之作而爲一治哉！朱子曰：「直書其事，而善惡自見。」所謂直書者，即筆削褒貶也，非於直書之外，另有褒貶之説，字字有微詞隱義也。湛甘泉乃云：「若筆之削之，烏在其爲魯史之文哉！」吾則謂：若無褒貶筆削，烏在其爲竊取之義哉！甘泉又云：「竊取之意，存乎經傳，以傳實經而斷案見矣。」乃又云：「《左氏》事實而未純，其餘皆臆説。」然則三傳、百家既不可憑信，又何從觀傳以實經，而知聖人取義之旨乎？要之，《胡傳》義例固多牽强未當，然其大義炳然，或悖乎聖人者亦尠矣。今以其小者而欲盡廢其大者，則其視《春秋》，猶夫王介甫所謂斷爛朝報耳。況孟子引孔子知我、罪我之言，正爲其取義皆天子之事也。不然，何罪之有？甘泉亦自知其説之不通，而穿鑿遁詞，以爲兩我字指天下後世之人讀《春秋》者，若美我刺我。不知孔子當時，安得預料天下後世之人如此。且孔子曰三字，如何忽然接下天下後世人口氣？此細玩白文，而其不通自見，亦不足與辨也。近頗有宗傳其説以彈射先儒，惑亂不小，故不可不辨。

諸侯放恣，處士横議，此二句乃楊、墨所

以盈天下之緣起也。諸侯不放恣，則處士不敢橫議，處士橫議皆揣摩諸侯以行其私，有橫議而諸侯之放恣益甚。夫然後楊、墨得傲然立說，而無所顧忌。其原皆始於無懼。無懼非無法也，無天也。孔、孟之懼，知天也。後世陸、王之橫議，總不知天命而不畏也。故懼之一字，即千聖之心法，所以達天之本。

或云：楊、墨之言，即堯、舜、禹與周公、孔子之言。先生曰：此即三教合一之說，王畿、周汝登謂禪正是聖學也。

楊氏爲我，其初指但知自利，即是無君。墨氏兼愛，其初指二本，即是無父。正爲他本原處無君無父耳，不是其道本善而立說有病，流弊爲害也。且如佛教毀棄倫常，蕩滅禮法，真無父無君之至，然其立說何嘗不勸人爲善，勸人忠孝哉！以其勸人忠孝爲善之言，曰佛固未嘗不道，豈不爲其所欺？試思胥天下皈其教，豈復有君父哉？

有謂：趙盾未嘗弒君，以不討賊之故，《春秋》斷而誅之曰「趙盾弒其君」。許世子未嘗弒父，以不嘗藥之故，《春秋》斷而誅之曰「許世子弒其父」。故楊、墨雖無無君無父之心，而卒莫逃無君無父之罪。先生曰：引例不當。趙盾、許止迹當罪而情可原，楊、墨則說似善而心必誅，正相反也。趙、許之罪，正以人理責之，豈可以例禽獸之說哉！

道近楊，釋近墨，猶是魏、晉以前之釋、道。晉以後，道亦降釋，釋則兼楊、墨，至臨濟出，并兼後世之儒矣。故其術益巧而難破。白沙、陽明天分儘高，尚爲所欺，何況後生。

吾爲此懼，指率獸食人，人將相食，非爲聖人之道懼也。閑先聖之道，乃所以治此懼者。故兩句必須截講，混併不得。

自孔子以下，以布衣任治亂之統，與上王佐得位行事者不同。故有東遷之亂，則孔子懼而作《春秋》；有戰國之亂，則孟子懼而闢楊、墨。皆所謂不得已故懼。吾爲此懼四字，與孔子懼三字相應，正見其心法之一，此句最重。

三聖人不得已之心之事，上文已一一詳列。昔者節再總敘一遍，正爲我亦欲正人心句作引子耳。

前面分列各節，此只總敘大意以起我亦欲句。昔者二字緊對我亦二字，不是憑空追敘也。

三聖事功，已分列上文。自昔者禹抑洪水，至周公所膺也，總敘作過文。

匹夫有何權？空言有何益？然畢竟亂賊礙他。此非匹夫空言之足懼，天地之大義存焉爾。春秋以後，亂賊之局變，則其義亦變，賴朱子起而辨之，而大義更明。然至今攻詆朱子，創立邪説者不少。彼攻詆者，皆懼朱子者也。《綱目》以後，天下之局大變，而義不明者，又誰爲之閑距乎？

或云：自秦以後，篡弑少矣。以君尊臣卑故也。余謂此論大謬。春秋侯國多，故篡弑多，周天子未嘗遭變故也。

人心之必須正，楊、墨之必當距，此是生民天理上事，非儒者自爲其教興廢，自欲成就事功也。故纔著些作用權術與矜張意氣，便不是聖賢意旨。學者須細辨此義。

孟子之好辨，即所以正人心，非謂先正人心而後可使從吾説也。孟子何嘗别有正人心事功，當時人心亦何嘗便正，而人皆爲孟子用乎？只是能言距楊、墨，便是正人心，息邪説，距詖行，放淫辭，以承三聖，都在這裏。直至吾輩今日，猶得執以辨異端之

非。可知吾欲正人心，非虛言也。

異端之説，古粗而今精；其爲吾道之害，古遠而今近。周衰邪説，必是最粗，至楊、墨則已精，至老、莊則又精，然其言尚有崖略。至釋氏直指人心，則彌近理而不可捉搦，其説尤精矣。然楊、墨、老、釋，猶各成一家，至陸象山則陽儒陰釋，更難説破，然索性決裂到底。至陽明出，則變幻權譎，《晚年定論》，又包羅活蛻於朱、陸之間矣。譬之劫賊，始猶持梃而來，❶容易辨識，今則中襴矣。始猶自門外入，尚可防禦，今更屋裏人矣。近來多講朱子之學，於立身行己未必得朱子之真，其憂有甚焉者。開堂説法，未開口時先已不是，又何論其講義語録哉！故今日學人，當于立身行己上定箇根脚，與師友實下爲己工夫。窮村之士，便不可講；有用世之志者，便不必講。不開講，還全得箇我字，一講則我便是邪説，我便是詖行，我便是淫辭，更誰息、誰距、誰放耶？此理亦易明。不然，妄倡妄和，毫無當于朱子之學，而他日爲朱子之學者，未必不反爲所累。同志者試審思吾言而共誌之。

匡章曰陳仲子豈不誠廉士哉章❷

仲子非不欲充其類也，不能耳。若充之，必將不食不居，故曰蚓而後可。

❶「梃」，原作「挺」，今據文意改。
❷「誠」，原作「成」，今據《孟子》改。

四書講義卷之三十六

孟子七

離婁上

孟子曰離婁之明章

人謂任心者逸，講求法度者勞。不知其說正與聖賢之說相反。人心雖至明，亦止一人之明。若法度，則自從前許多聖人積纍下來，以一人而較多人之智，以未經歷人而較已過來人之智，其勞逸可不辨而明也。良知家欲奮其私智，而廢從古聖人之道，謂：周公制作，堯、舜何不先盡爲，而待周公。必遇其時，方有其事，故但須心明，不須講求。不知周公若不曾講求堯、舜之道，雖遇其時，心仍不明，如何制作？故夫子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！」周公之逸於制作者，正以其能監前古也。黄、老清浄，與良知家惡講求，俱是棄逸而取勞，其所爲皆苟簡滅裂，而釀亂無窮，安能治天下哉！

第三節承上文，起下兩節意，重在仁政一邊。故下句與上句有賓主欹側之勢。

第四節只是慫恿行先王之政，重在過字。

法之當遵，上下文說盡。此節專重過字，引《詩》正取不愆忘以決遵之必無過耳。

下節方說先王之法之善，此只決遵法之必無過耳。當時說士力破王政，以爲必不可

行，如今人謂封建、井田必不可復，猶是戰國學術。故孟子先破此說。通節重過字，過字從彼意中看出，須在遵後言，不是遵字前議論也。

過字帖愆、忘說。

第五節三段有大小，非賓主也。看注中耳、目、心思未嘗分別，故慶源謂皆聖人所作，故作一統說也。仁覆天下，亦包聯其用不窮。總是此節只重制爲法度耳。

政便是聖人心思，以有不忍人三字在也。聖人心思之既竭，亦何從見之？只就政之委曲詳盡處，可以使千萬世見其心思，此正是繼字之妙。不是竭了後纔去繼，繼政外別有箇聖人心思也。

仁覆天下，注補及後世三字，其義乃圓，而於上下文尤緊。

古人所抱之道大，故視天下無不可爲之世，無不可爲之君。孔、孟栖栖皇皇，似與後世衒鬻者同，然其道斷不可貶。故所如不合，若可貶，即非道也。後世人臣本自無道，但從利禄起見，安得不爲諂媚之言？諂媚似乎極恭，不知其下者欺罔行私，其上者以智術相籠絡，正不恭之甚者也。彼妄論伊川之折柳問疾、考亭之誠意正心爲迂濶不善進說，止是諂媚不恭議論耳。

朱子謂：「陳善閉邪，即是做那責難底工夫。」故就上句中緊一步說，是正解。

此句所重在閉邪，然不知閉之之道，則矯拂而不入，故必開陳善道以曉之，則邪不難閉矣。

此兩句只是恭、敬兩字落得好。若只云謂之忠，則便不見斯義也。孟子曰：「齊人無以仁義與王言者，豈以仁義爲不美也？其心曰『是何足與言仁義也』云爾。」哲宗戲

折柳枝，伊川謂「方春發生，不可無故摧折」，正合孟子之意。溫公聞之不悅，豈可便謂之不忠？若於恭、敬兩字分量，則煞有未盡在。劉安世之徒，老大以爲不然，至蘇氏則竟成嘲謔矣。古義不明，可勝三歎。然今日朋友間，也只講得容悅一法。所云責難陳善閉邪者，或未之見。萬一有之，大爲迂怪，而又何君臣之云乎！

孟子曰規矩方員之至也章

至字作極字解，不作到字解。惟規矩爲方員之極，故天下方員稍有未盡，將規矩一照便見。規矩立於此，天下許多方員必須從此做出。若云已至、未至、能至、可至，則是規矩下別有許多方員式樣矣。

至字訓極字，不可作到字解。若云凡人不至，而聖人獨至，聖人既至，則凡人可至，皆隔鞾爬搔也。

至字該法字，其中變化無窮。

聖人原不爲人法而然，而人之法已盡。

後世人倫，都傍聖人至處辨別出來。

知有至，然後能法；不知至，便下達無底。

至之道日在目前，人自不由也。

人之不求人理，大都云聖人不可學而至。及其論爲人也，則又未立而講權，未正直而講圓通變化，又似滿街都是聖人，則是任其意爲方圓，無非規矩也，可乎？故天下不方員之物，定畏規矩；戮人倫之人，定畏聖人。從畏生遁，從遁生侮，總不出孟子自暴、自棄兩病。然兩病又只一病，惟其自棄耳。如朱子、張子，從小便道聖人可學，是甚志識！

有堯、舜而道之至乃見。堯、舜者，至道

之體質也。

二者皆法堯、舜而已矣。而已矣者，再無別樣也，亦無所不盡也，只這些子也，毫釐千里也。

欲爲臣盡臣道，舜之所以事君，方爲臣道之至。孟子曰：「我非堯、舜之道，不敢以陳於王前。」此所謂以舜之所以事堯事君也。説箇道字，便有多少義理事件。試看舜徽庸時，五典克從，百揆時敘，四門穆穆，烈風雷雨勿迷。主祭而百神享，主事而事治，百姓安。察齊曆象，時巡群后，任用禹、稷諸臣，多少平成事理。皆所謂盡臣道也，乃所謂當法者也。人每謂不必論其事，而即論其心，如此則何必以舜爲至而法之哉！或曰：照下文仁與不仁，似論心亦是。曰：注云：「法堯、舜則盡君臣之道而仁矣，不法堯、舜則慢君賊民而不仁矣。」蓋以盡道、不盡道分仁不仁，不以仁不仁分法堯、舜不法堯、舜也。故重言心而輕視道，便成顛倒謬誤，便失孟子本旨。人倫日用，必皆求止至善，孟子所以道性善而稱人皆可爲堯、舜，未嘗放鬆一活路，令人可以假借胡行亂走也。只是後人自畫定，不能居仁由義，妄謂堯、舜不可再，只要得其心。心是無形無據底，如何去法？徒借此説以自便其私。總由一點自棄之心，以逞自暴之亂。學者所當深戒也。

不敬二字，自庸臣至奸佞，到此二字都無辨處。

有謂：相其君而代其位，舜之事堯，焉可法？先生曰：何必説到此。果然是舜之所以事君，而堯禪之，又何不可？但曹丕等非其人耳。

孟子言必稱堯、舜，謂人皆可爲，逼拶到至處，不肯開方便法門。故引孔子道二之

言，正言不爲堯、舜即爲幽、厲，中間更無別路耳。有謂：法其至者，不爲堯、舜，必不爲幽、厲。如其言，則道三矣。總爲後世庸劣者尋出路，將不甚而身危國削者，賢于暴之甚者耶？凡此等見識，即是孔、孟門下罪人。學者不可不辨。

有謂：爲君爲臣必如堯、舜而後可，則無以處湯、武矣！先生曰：必求如堯、舜，乃能爲湯、武耳。

今日人品卑下，大都謂古人可法者多，何必出於聖賢一路。只此說一誤，墮落無底之淵耳。

孟子曰愛人不親反其仁章

有謂：身正進一步講，方得注中自治益詳意。不知自治益詳，乃指皆反求諸己句，非另有正身之功。即所謂皆反求諸己，亦即在前節說到盡處耳。非謂仁、知、禮之反猶區區，而此更進一步也。

其身正即在反求内，天下歸即在身正内。節節要倒縮上去，方得立言之意。其身正三字當重讀，是重難語。下半句當急讀，是找足語。此而字轉與他處不同，是歸併上半語。

引《詩》重自求，不重永言。

孟子曰人有恒言章

三句魚貫而下，身字本粘定家說，但一氣讀看，則「壹是皆以身爲本」意，隱然言下。

此是孟子得曾子《大學》真傳，借恒言發明，其本領極大，其用意深切著明。

孟子曰天下有道小德役大德章

孟子德力皆天之說極精。天有理有氣，

有道之相役，天之常理也；無道而順强大，天之氣運也。天心固以理爲主，然有道無道是在人爲，人失其職，天亦無如之何，但存氣運之治亂而已。看三代以後天下之存亡，皆以强弱大小爲斷，可見孟子之説精。不然，則三代以下無天矣。若謂强大相役便是天理，此卻不然，朱子所以辨同甫漢、唐之論也。

是猶弟子而耻受命於先師也，不是訶其不受命，正訶其爲弟子；不是怪他耻，正是怪他師，正是怪他失所耻，正是要他知所耻。

師文王者，行仁政也。若謂陰謀柔節以圖大，仍是師大國，仍是無道天下之講究，正與下文兩節意反矣。其誤從史家陰行善錯解來。

有謂：善取天下者，有所以屈人而非力。善失天下者，有所以予人而非弱。仁不可爲衆，孔子蓋爲周尊，而又爲商解也。先生曰：三代前總未嘗有謀取天下之事，歸仁去不仁，自是定理。聖賢去就予奪，皆以仁爲斷，非謂勢不得已而從之也。如其言，將曹瞞當文王，馮道當微、箕乎？孰于後世之史，而闇于聖人之經，反以今誣古，此凡爲史學之大患也。

此章原爲當時諸侯耻見役而不能自爲强弱言，故無敵二字須指侯國講，不指民下歸往也。國君天下之辨，正爲此耳。

孟子曰桀紂之失天下也章

聚欲、勿施惡，即仁也。

玩爾也二字，有惟其如此，但要如此，必須如此之意。

首節是上感下，第二節是下應上。説應，正所以滿足感下之理。

孟子曰道在邇而求諸遠章[1]

此章有主天下人説者，有主爲天下人説者，當如何？曰讀白文自見。曰求遠求難，明對當時邪説功利諸家舍卻根本言道言事，故特地指醒箇目前現成道理與他看耳。全旨自當主立教擇術者言，不是家喻户曉也。但末句卻就天下人身上看，正見道理只得如此，故立教擇術更無事外求耳。

上二句是唤醒他岐塗，末句是指示他寔地。指示正所以唤醒也。

親親長長而天下平，是就現成本然之理示人擇術，不事他求耳。若要到人人親親長長，又須有使之道理在。但此章只重指點知所求處，故不重此義。

此只在道理上説，不在功效上説。若説功效，則到人人親親長長，豈是容易。有一人不親親長長，不可爲平。堯、舜猶病，是反成遠難矣。蓋邇、易二字，專就求遠求難者言。堯、舜之道，人皆可爲，不可求差了，自走遠難耳。不是説親親長長，毫不費工夫也。

帝王制度文爲，都只是親親長長中條目耳。

人人便是天下。親其親，長其長，便是平。只就上面分出箇景象名目來，絶非兩層，方見得最邇最易。而字是直指語，非轉關語，亦非推一步語也。

玩全節語氣，於此句下應有然則何不求邇易，而求諸遠難哉之意。然白文卻只此縮住，令人自悟，千載下猶若見其當前指點，是《孟子》文章之妙。

[1] 「邇」，原作「爾」，今據《論語》改。

陳卧子云：「儒者之攻異端，愼莫以其精者與之争勝而已。蓋其精者或有非吾儒之所及，而其粗者亦卒無以易吾儒也。佛、老之興，皆始於士大夫好言性命之學耳。此即孟氏近邇之説乎？昌黎《原道》諸篇，子瞻指爲慕其説而不知其味，此確論也。然聖賢之道，使人人能慕其説而爲其行足矣，又何用知其味乎！」先生曰：觀此語可知其惑溺于佛、老者甚深錮，而聖人之道不明久矣。方以精者遜佛、老，而自處於粗，謂彼之精非吾儒所及，但不可以平天下，吾之粗僅可以處家國天下，而不足與争性命之學。其迷謬如此，則固已屈膝乞命于其庭矣。而又曰吾儒也，例當與之强辨，則辨其不可以平天平而已。上自天子，下至公卿士庶，無不以人道爲不得已之俗緣，而别有一明心性、離生死、轉禍福之妙道，視爲極至，惜爲俗緣所累不得而究也。嗚呼，其亦勿思甚矣！聖人之道，其所以能平天下者，惟其窮理盡性至命之至精也。異端之所以不可以平天下者，正其不精於性命之學也。秀才未嘗明聖人之道，其胸中所見更出異端之下，而又冒儒以闢釋，則其爲闢也，適助之焰而已。

孟子曰居下位而不獲於上章

首節從事勢挨推，有此節次。到誠身，則順親、信友、獲上並無節次。要之，誠身原不爲順、信、獲而後誠之也。聖賢從人情物理指點出歸根用力處，須如此分明耳。

誠者，天之道也；思誠者，人之道也。只是一箇道理，離人身看，著人身看，有此各樣耳。因人人不能完得此理，在人身上難見，故另提出説。及至人完得此理時，原不曾另有一件，雖聖人亦未嘗有毫末之加也。

離人身看，只有理；著人身看，只有心。然心不即是理，故必能思而後理得。思是人，誠仍是天，原無二道也。從思誠至至誠，是以人合天工夫。從至誠觀感動，是以人合天功用。惟同此天，故思誠者無不至。惟同此天，故至誠便能動。

孟子只換得一思字，將《中庸》博學之節已隱括在内，蓋明善乃思誠之本也。

《中庸》天人，後面分説開去，其合處互見，故《中庸》至誠，專就天道邊説多。此處不分天人，即接至誠二字，是即思誠以極其誠，由人以合天，如《中庸》致曲節之至誠也。

至誠根明善誠身來，有多少工夫火候。《中庸》至字不説功夫，此至字兼功夫説。

全體大用學問，不是一真心便了也。真心感人，雖尋常忠厚人亦有之，非至誠之動也。

至誠自然動物，非欲動物而思誠也。

孟子曰伯夷避紂章

有仁天下之心，有治天下之學，有超越天下之才識，有歷練天下之精神，方承當得天下之大老五字。

天下之父從天下之大老來。大老名德之盛，民望所歸，故如父之統子。而大老之歸，又從文德之至，皆天理無私，自然感化上事，非後世養賢圖大，杖策從王之比。

孟子曰求也爲季氏宰章

天將開治，必以殺戮靖亂，殺戮必假手于殘暴之人。凡猛將謀士，皆天所用，亦皆天所必誅，故往往開國功臣不能善終者。人多歸過人主猜忌，不能保全，實則其道有足自取者，亦天理之所必然也。惜此輩不知書耳。若諸葛武侯、郭汾陽、曹武惠，雖善戰，

其知免矣。爲將者何可不讀書！

孟子曰恭者不侮人章

有謂：澗略之主不尚恭謹，廣大之君不急纖朴。恭儉是必不得已而後出於此。先生曰：此論悖矣！孟子要真恭儉，豈抹摋恭儉哉！看對滕文言爲國，首及賢君必恭儉，後列仁政。恭儉爲仁政之本，豈小德哉！

淳于髡曰男女授受不親章

所以不援，即是以道。惟其以道，故人見謂不援耳。以道、不援作兩層說，便隔。

孟子曰事孰爲大章

不失、能事，不是兩件。

有謂：次節只申明上文大字意。似矣，而未盡其解。大字只講包括，本字纔推究其實，正是所以大處，須從事親守身推究到凡爲事，凡爲守者，無不貫，無不盡。中間次第精密周通，方得本字之義。本對末而言，由本至末，中間正有條理。

可者，僅可之詞。孝到十分，只盡己分內事。纔少一分，便是不盡分耳。細心體貼程子之意，方知可也兩字極下得穩。

異端毀性滅親而曰超度爲孝，俗宦絶養奪情而曰顯揚爲孝，人類幾何而不滅也！

今人輒以貧無以養爲辭，反責望於遺貲。是父母當自養，并當養子孫也。異哉！

孟子曰人不足與適也章

君心之非，所以爲適間者也。格君心之非，所以治人政者也。

格字有本有用：德盛而自化，本也；知

微而潛移，用也。人多説得一邊耳。

孟子曰有不虞之譽章

説到此等處，於人情物理之變，無微不矚。可知聖賢煞曾體究來。只是照管自己，機至自化，不若庸人以機生機耳。若謂聖賢不知世間有機事，是以愚視聖賢也。

注中修己觀人，補出言外大意，見《孟子》此章用處，非僅作一番不平慨歎也。二義中又修己爲重。

一凡人譽之，則自以爲有餘；一凡人毀之，則自以爲不足。近日奔競之徒不足言，即自號名宿闒然有聲于時者，大概不出此語，豈特凡人直顛倒于下流之毀譽耳。

孟子曰人之患在好爲人師章

孟子欲學者不自足而求進，然後可以爲聖賢，盡人道；若好爲人師，則志氣浮躁，而滿假淺隘，不復可以成人，故曰人之患。爲人之自爲計，非指數人師之弊也。即言人師之患，亦虛玄畸異之患深，而學究訓詁之患淺。人師講學，亦以陽儒陰釋，非毀禮法而猖狂無忌之患大；而拘牽末節，修飭儀容而中無實得之患小。先王設教，必以禮儀規範，謂禮儀規範必本忠信實德則可，不可謂去禮儀規範而專求忠信實德也。況其所求，并非忠信實德乎！試看程、朱之後，雖數傳失其指，然其淵源授受，直至宋景濂、方希直，雖不能大有所爲，而卓然尚有可觀。靖難殺戮後，此學方絶耳。若陸子静一傳而門人罵坐打人，傅子淵以失心死矣。王伯安一再傳而門人狂悖無行，顔鈞以詐財答獄，梁汝元以不軌捕斃，李贄以左道伏法矣。此其爲天下後世之大患，不昭然可鑒耶？而猶

有祖述其旨者，亦可怪也。

孟子謂樂正子章

徒餔啜便不可，況今之求薦引、説事、過錢爲子弟營進，不止於徒餔啜者耶？

孟子曰仁之實章

朱子謂此實字是華實之實。蓋五者之用最廣，惟此爲之實。先立乎此，而後其光華枝葉，有以發見極其盛，即有子本立道生之意也。

實字只作本字解，非與仁、義作對待説。若以名字、文字等翻剔，便似仁、義假，而事親從兄真，其害道不淺。

仁與事親，義與從兄兩邊，看得精粗、大小、遠近判然，膠粘不上，皆因中間不見關扭處，故注中補出愛敬二字。蓋仁、義是性，事親從兄是事，若不明愛敬實地關扭，費盡分疏，終成兩件。

人但謂知二者是也，禮二者是也而已。不知知勿去與節文，乃是智、禮。而知斯二者與節文二者乃智、禮之實也。若人言，則天下無所謂仁、義、智、禮、樂，只有事親從兄而已，仁、義、智、禮、樂皆撰造虛名爲害道之具矣。奚可哉！

禮自禮，二者自二者，節文斯二者乃禮之實。非謂三千三百非禮而孝弟爲禮也。若謂禮盡於孝弟，即不懂孟子之言矣。

功夫到樂處乃盡，故曰成於樂，又曰不如樂之者。

手舞足蹈，不徒作形容語。老萊子衣斑斕，跳躍作嬉兒狀，莫認作有心做作也。曾子母嚙指而心痛，何手足之不關父母兄弟耶？

天下道理無不根原于孝弟，此五段所同也。然其實只有上二段，下三段又因上二段生出，故曰知斯二者云云。下三段正所以完全上二段者也。粗心人泛看只是仁、義、智、禮、樂，盡于事親從兄，真大顢頇矣。

仁、義、知、禮、樂五者，不是平列，也不是隨意舉似，粗心者看做一樣。若云天下道理其實只一孝弟，大段亦未爲不是，然失其旨矣。仁、義兩件並立，亦一亦二，知、禮、樂又從上兩件見，三者又不是平排亂拈。由知而禮而樂，道理相生，與工夫節候皆有次第。說到樂之實處，道理似輕而工夫節候極深微神妙。知此，方見朱子總注之精，喫緊爲人處。

四書講義卷之三十七

孟子八

離婁下

孟子曰舜生於諸馮章

合符節者，心之理也。

末節已推開説，是揆之盡。

揆一固是道一，然與道字不同。一即道也，揆之無不同，正于事理上見。孟子立説，皆從實證。如三子不同道而趨一，先列其平生，及所謂一，則仁也，趨非仁也。此章之所謂一者，道也，揆非道也。言以事理度之而無不同，正指得志行乎中國句。人直作其道一也，則疎矣。

度之而無不同，故人皆可爲舜、文。

子産聽鄭國之政章

世亂澤竭，民不聊生，爲連帥、方伯者能搏擊貪暴，興舉廢墮，則民生實被其仁。若煦煦孑孑，以壺餐爲德，平反爲能，而縱舍大奸慝食人而不問，此失大臣之職。雖清謹自守，口惠流傳，其實與浚民病國者同罪也。

孟子告齊宣王曰君之視臣如手足章

君臣以義合，合則爲君臣，不合則可去，與朋友之倫同道，非父子、兄弟比也。不合，亦不必到嫌隙疾惡，但志不同，道不行，便可

去。去即是君臣之禮，非君臣之變也。只爲後世封建廢爲郡縣，天下統於一君，遂但有進退，而無去就。嬴秦無道，創爲尊君卑臣之禮，上下相隔懸絶，并進退亦制于君而無所逃，而千古君臣之義爲之一變，但以權法相制，而君子行義之道幾亡矣。其有言及去字者，諂臣媚子輒以二心大逆律之，不知古君臣相接之禮當然也。

後世人臣，只多與十萬緡塞破屋子，便稱身荷國恩矣，諫行言聽、膏澤下民，與彼卻無干涉。

有禮，是舊君自盡之道，其情文篤至如此，所以起爲之服義。若説做規例故事，即成虚套；若説惟恐天下人議其薄，即成矯飾；若説所以勸誘招致，即成權術。如何能感人爲服哉！大概人纔説著禮，便多擺設在外面，自晉人以後讀書人眼孔只得如此。

孟子曰非禮之禮章

道箇禮，便具變化之理。道箇義，便具神明之用。

大人察理之精，又與大賢以下不同，所謂可與權者也。

禮便是事之理，義便是時之宜。禮、義之原雖在吾心，然無其事，非其時，禮、義亦無從見。一有事，一當時，便有箇禮義在，分拆不得。若説以禮從事，以義狥時，卻早是兩件也。有是迹，即有是心，所謂非禮之禮，非義之義，在其人之爲之者，亦自其心認以爲禮、義而誤，故曰察理不精。非拘迹者乃爲非禮非義，而會之心者方爲真禮、義也。良知家看得天下一切有爲之迹皆是外假，惟吾心之知覺爲良知，爲天理，是即名禮、義。不知聖賢之禮、義，正在事與時上看，事得其

理，時中其宜，吾心之禮、義乃完。若于事與時察之不精，憑心妄斷，冥行自是，正所謂非禮之禮，非義之義也。此處正須辨析。

不爲非禮、義之禮、義，言其於禮、義知之極精也。平常中自有至精之禮、義，奇異脱略中亦多非禮、義之禮、義，豈必不事小節，驚駭非常，而後爲大人之禮、義哉！在外面有非，在裏面亦有非，大處有非，小處亦有非，惟窮理知至乃爲大人耳。若只到得晉人禮豈爲我輩設隊下，何足與語大人！

孟子曰人有不爲也章

孟子此言，真勘得人心術學問盡。天下妄作苟取之徒，動以豪傑自命，曰：成大事者不顧小節，此爲作用權變。試問作用權變之大，古今有如伊尹者乎？然孟子推其本領，止云非義道，一介不取與，得百里之地，皆能朝諸侯，有天下，非作用權變盡頭乎？然推其同處，止云行一不義，殺一不辜，皆所不爲。由是觀之，聖賢門下豈有靡所不爲之豪傑哉！惟禪與良知家自謂門風廣大，無所不可，故此一流下梢無不收拾其中，反謂程、朱澹薄，留人不住，遂皆歸彼而仇此。但觀今日詆毀程、朱之學者，察其生平，未有不靡所不爲者也。

不爲、有爲四字虚活，隨人所見，高下移動，如不事生産而成大業之類。一錯解，其極如沈宏袾之七筆勾，有不爲人倫而後可成佛作祖矣。故朱子引張子仁義之説以實之。但此箇關係正在所見上辨，故程子下知所擇三字。朱子曰：「横渠先生云：『不爲不仁則可以爲仁，不爲不義則可以爲義。』」

人必見道分明，而後能肩荷重任。有所不爲，則於公私義利、是非大小、取舍可否之

間，灼然截然，無毫髮疑蔽，故可以有爲。非僅謂澹泊寧静，卻紛守素也。程子知所擇三字，義極精，道極大。

孟子曰大人者不失其赤子之心者也章

看者也句法，是指示誘人使近。而不失二字中，藏有擴充知能實際。若體認不真，竟墮良知家坑塹矣。

其字即在大人身上説。

不失赤子之心，正指大人之平實，非揚大人之神奇也。道箇不失，正從學問擴充、經綸精細處看出，非贊其不學不慮也。曰不失，謂全其赤子時純一無僞之體，非以赤子之心作比喻也。後人講來渾是莊、列、瞿曇之説，如所云嬰兒與婆婆和和者，直與孟子之道冰炭矣。

孟子曰君子深造之以道章

深造有刻入意，有積漸意，有不已意。深造以道，有兩層義：以道是爲學次第條目工夫，深造乃進取不已。玩語意，兩層中又側重在以道上，故注下「而必以其道者」句，其意甚明。蓋必以道，乃有所持循而能自得，不則深造箇甚？人多略以道而單講深造，即有及之者，亦泛説得箇漸進意，如云君子深造之以漸。不知注中進爲之方，方字確有實事在。此處看得混帳，下面儘他説玄説妙，都無是處。

深造以道，是自得之本。孟子正鞭策人做以道深造工夫，非教人忽然尋箇自得也。脱卻深造講自得，既非；脱卻以道講深造，亦非。

學者到左右逢源，直是一團天理受用不

窮。然要非勉强安排之所能致也。只涵泳三則字神情，便有默識心通，自然而得氣象。

到左右逢源處，更不分内外精粗，亦不見生熟甘苦之迹，卻自不離故處。

自得之中，其火候固自不同，及到左右逢源地位，又只形容得自得二字之極。

孟子曰博學而詳說之章

學必至反約，乃爲自得。然非博而詳說，則無由約也。

博、約是對待盡頭，其中用力卻在詳說。說之會通處即約，非博之外別尋箇約也。博而不詳說，與不博同病。頓悟直指，與訓詁記誦，總無是處。今人每謂學何必講，只行去便是，不知其行處都是錯也。不然，夫子何以又憂學之不講乎？即以文章喻之，空疎與餖飣，總謂之不通。通者，約也。空疎則無可講究，餖飣則不知講究。多讀書而精講究，則通矣。

博學詳說，非旁雜之謂。

有謂：聰明之有餘者抑之，使但從事於身心，其氣必有所不降。惟縱之，使往而無所覩，則力已疲而意亦悔。先生曰：聖賢何苦誤人如是？❶萬一力不疲，意不悔，豈不陷之耶？直是亂道！

昔之邪說，但有約而無博。近知其說之不通，又變爲先約而後博，謂聖門一貫是初入門工夫，得此頭腦在手，然後去格物窮理。自以爲包羅巧妙，不知其與聖賢所言，處處悖謬。學者平心體會，自見其妄，不須深辨也。

❶「何」，原誤作「日」，今據《正編》改。

孟子曰以善服人者章

戰國惟以併呑爲事，諸侯相尚以力，其所效法并是桓、文之粗者。故上孟以力德言，此章即前意而深之，講到桓、文精處。凡其定周朝王，急内攘外，無非以善服人，到底誰肯服來？此直説得精微，辨得王霸徹。霸以桓、文爲極，王以湯、文爲極，皆主諸侯服諸侯言，故人字斷指諸侯講。

孟子服人，皆言王、霸之辨。故朱子云：「以善服人，如張華謀吴，恐其更立令主之類；養人，如湯遺葛牛羊，爲之耕之類。」張南軒亦以齊桓首止、晉文踐土証服人。則人字自當指諸侯言爲是。

養字只是公其善，欲人同歸，非忘其名，使人不知之之謂也。

徐子曰仲尼亟稱於水章

從源而漸進，而放海，節節有工夫境界。祗是説水，而雨未即水也。雨所以爲水者，似雨爲水之本矣。而雨之來無端，此無本之水之始耳，未可以爲即是水，而固不得謂水之本也。人之得聲聞，亦必有其因，而因即無本，猶夫雨也。不可謂聲聞之本情也。

聲聞過情，便已足恥，固不必俟其潰敗決裂也。然潰敗決裂必隨其後，如響之于聲，影之于形。所以君子不敢蒙過情之名，此方是聖賢爲己之學。

君子之恥，本不爲愛護聲聞，因涸可立待，而益加儆動耳。

朝飲木蘭之墜露，夕餐秋菊之落英，古人之所謂聲聞也。今人以臭腐尷尬之物亦

名之爲聲聞，已足恥矣，况又有不實者乎！

孟子曰人之所以異於禽獸者幾希章

幾希，只言所争無多耳。村學究竟解作寔字，遂有云幾希之統者，豈不大謬！

幾希二字，前輩謂是形容少字義，非指一事一物，故不可作名目。然如時解，動云存心，則更謬矣。本注謂全其性，尹氏總注謂存天理，後章注謂天理常存，未常有存心之説。所謂憂勤惕厲，亦説存字不指所存者也。

存之之字指幾希之理而言，非心也。即下章總注憂勤惕厲之意，亦謂列聖以此去存之耳，非謂存此憂勤惕厲之心也。

不但包貫下章帝王師相，實孟子自任道統之重在此，存之二字，正有憂危心事，惕厲工夫。

明察雖生知，不廢功力，看《中庸》大智節自明。

舜之由仁義行，如規矩之於方圓，合下便如此。只緣聖人踐形，其耳目口鼻四肢渾是一團天理，所以如此。人著意推高大舜，便似以仁義爲糟粕蟬蜕，卻又錯了。要之，舜便是仁義，不是仁義之上更有舜之精妙在也。

生、安只在明察，由行處不同。庶物、人倫、仁義，人人未嘗虧欠。

孟子曰禹惡旨酒章

後世必有以酒亡其國者，尚是利害第二層義，只當下便有間，是聖人存心之密。

邇、遠所指者廣，故不下注脚。朱子云「通人與事而言」，其義該矣。有謂：岐、豐邇，邶、鄘、衛遠；始克商邇，卜世三十、卜年

八百遠。直是粗鑿。或者又欲盡空而歸之心體，更入邪禪矣。又有謂：武王不只此一事，不可粘定邇遠。亦不然。程子云云，恐人執煞，反疑聖人互有得失，故於言外發此意耳。非謂不泄邇、忘遠可作通融影子話頭也。

遠、邇有人，有地，有事，有候。不泄、不忘正指聖人心法精微無所不到處。

此心同、此理同二語，人多誤混。人心最是不同，事理亦甚不同。所謂心同者，只同其憂勤惕厲處；所謂理同者，只同此事物當然之則。聖人正於不同處推求得盡，執兩用中，惟精惟一，故其同爲真同。孟子説周公所以能兼施，正妙在其有不合一句，此正千古聖人相傳本天之學也。異流本心起教，便將此不同之心認爲良知天理。自以爲憑此施設，無非聖人作用，更不須講究事物之理，傲然横衝直撞，可以宇宙由我。不知只此一點空疎無忌憚之心，已與聖人絶遠。心既不同矣，何從而得理之同乎？

孟子曰王者之迹熄而詩亡章

王者之迹熄，不是説《詩》因迹熄而《詩》亡。《詩》亡，後王者之事不行，其是非得失無復著於天下，傳於後世，故孔子作《春秋》，定天下之邪正，爲百王之大法，所以存王迹之熄，非以繼《詩》教也。如專爲《詩》教亡而作，則孔子自有删《詩》之功，與《春秋》無涉。人但講經義相比附代起，失其旨矣。若謂《詩》教，則至今不亡，當時那得亡？故注謂「《黍離》降爲《國風》而《雅》亡」，正以見王迹之熄也。

《春秋》繼王迹不是繼《詩》。《詩》亡，只是天子下夷于諸侯，而《雅》降爲《風》。所以

降爲《風》，緣天子無政教號令行於天下，不過王國一國之詩，故只可列《風》而不可入《雅》也。若謂《詩》篇亡，則東遷後之詩仍有。若謂《詩》教亡，則孔子自有刪《詩》之功，《春秋》不可以存《詩》教也。即《雅》降爲《風》，亦道理自然不可易。不然，聖人刪正《詩》教，何難升《風》而爲《雅》？蓋升降之故，在政教號令，不在《詩》也。

《詩》亡，只是王迹熄之徵，不重《詩》也。若謂《詩》與《春秋》義例並重，則孔子未嘗不刪《詩》，《詩》何嘗亡哉！《王風》降而《雅》亡，政教號令更無行者，此《春秋》所以存王迹，非繼《詩》也。

王迹熄後，詩尚多見于經者，不可謂《詩》竟亡也。第《雅》亡而王國之書降爲《風》耳。其降也，亦非刪《詩》者能降之，蓋王政不行，則朝廷無制作，公卿無獻納，獨有民俗歌謡猶存，不得不繫之《風》也。

人見注中《雅》亡二字，便道《詩》以雅爲尊，可謂粗矣。《雅》亡者，王降爲《風》也。王降爲《風》而《雅》亡，因政教號令不行于天下也。《春秋》存王者政教號令之道，所謂其義竊取也，于《詩》何與哉！若謂繼《詩經》則全《詩》當存，豈獨《雅》耶？

《詩》亡只是迹熄之徵，王教不復行於天下，故《春秋》之義不得不取。《詩》與《春秋》本無關連也，强爲牽合，徒見支離。近世儒臣解經，援《春秋》、《詩》、《易》分配湊合以爲巧，亦好奇之過，于義實無所取。

《春秋》固爲誅亂臣、討賊子而作，然中如朝聘、郊禘、蒐狩、卒葬，包舉許多典章制度在，故注云「定天下之邪正，爲百王之大法」，義始完備。自蘇明允著《春秋論》，只説得是非賞罰，今人往往脱卻半邊。

義者何？即王者也。王者何？天也。天者何？即人之所異于禽獸者幾希也。東維子自謂得史義，而《正統》一論，惑于一時之私而不知百世不易之道，正反《春秋》之義而猶啜啜于當時，以瑕戮人，不知其非。非侯城生之辨論，千古豈復有《春秋》乎？故論史學，當先明義字。自遷、固以來，但知有事、文二字耳。

孔子存之之功，不止一時之義，實舉舜、禹、湯、文、武、周公之所存者，而共存之，其所存更大而難。孔子之事，亦不止《春秋》，繼上章而言其大者，故從王迹説起。蓋諸經爲孔子之教，而《春秋》則孔子之政也。

此章是一篇《春秋》緣起大意，儘更了然。聖人心事，明白顯易本如是。後來學《春秋》者，無慮數十百家，皆穿鑿傅會，只向一字半字尋活計，説得聖人朝三暮四，神頭鬼腦，不成箇分段。以胡文定之嚴正，猶且不免。朱子所以謂：「只恐地中夫子家奴出來説夫子當時意不如是爾。」

解《春秋》，依胡氏講褒貶予奪，不無難通之處，然其大指正大，説自不朽。後人指摘一二齟齬節目，便欲盡廢其説，謂孔子止用魯史舊文，據事直書，毫無所更改。然則《春秋》只一魯史之功耳，即《乘》與《檮杌》，亦何嘗不據事直書而是非自見者，豈亦得比於《春秋》乎？看《孟子》此章下二節，其理昭然。乃爲攻胡氏，而併疑及孔子，更可笑也。

謂《春秋》逐字褒貶，如先儒之説，固不無穿鑿傅會之失。然後儒一舉而空之，謂因史文無損益，是又因噎廢食也。聖人筆削，必無絲毫之不當其衡，但事遠義湮，自難以後世律例爲斷耳。

後世如温公之《通鑑》，史例也；朱子之《綱目》，經例也。温公只詳于記載，至于尊攘予奪之義，全未見在。得朱子《綱目凡例》一卷，而後大義炳如日星。朱子於《通鑑》，又何嘗辨一事，翻一案，以爲異同也。要知纔經聖人手中，便可爲天下萬世之法。後人讀星隕如雨傳，便要求未删《春秋》，豈不是癡人説夢耶？須知未删《春秋》，也只是今之《春秋》耳。

古人説經，各有所發明，然其發明，都從述而不作、信而好古中來。故門户不同，而指歸畫一，總以群言淆亂，故折衷於正耳。今人未望見古人牆壁，便好論經學，必翻駁先儒，逞其穿鑿傅會之臆説。是既正之後，又生淆亂，正孟子所謂一治一亂也。學術之壞，總由不信先儒真知力行耳，何嘗有遵先儒之經説而得過者乎？故余每見今人著書説經，便心知其非。

孟子曰君子之澤章

聖人之澤，不在五世而斬例内。孟子只取其去聖之近耳。

歷敘群聖至此，自任得統意，已自分明。卻仍歸尊孔子，謂幸而世近，有傳人得聞大道，其自任意正在自謙處，即末章「世未遠，居甚近」意。

看私淑諸人四字，則曾、思以來，雖源流井然，不足當此任也明矣。朱子之學，受之延平，推而上之，豫章、龜山亦源流井然。然序統則直承程子，蓋龜山、豫章、延平，亦所私淑之人也。

玩兩也字，有歉恨意，有欣幸意，有自解以興起後世意。

逄蒙學射於羿章

此章正羿之罪，非正蒙之罪，蒙罪固不言而明也。義重取友者，不重所取之友。

第二節孟子引此止取善取友之得報，以証羿亦有罪之義。庾斯所處之是非，固不論也。

第二節只就取友上説。程子曰：「學不講文義，全背遠去。理會文義者，又滯泥不通。如子濯孺子事，孟子只取其不背師意，人却就上面理會事君之道如何也。」

孟子曰天下之言性也章

此章論智，非論性也。開口便道天下之言性，未嘗言天下之性也。鑿便是天下之言性，便是所惡於智者，只反覆説明此意。

此章謂爲智而發，以開口便説天下之言性也。言性而不知言故，不知故之本利，即是不曾知性而穿鑿以求勝耳。

或疑此章主言性，不專爲智而發。不知從來言性者，孰不因用智穿鑿錯卻。孟子言四端，便是故，言乍見入井，便是利，乃所以爲大智也。然則程子專爲智發之云，正對告子及荀、楊、韓、蘇諸言性者而説耳，柰何看成兩件乎？況既知言性爲主，便不是性爲主矣。智字正從言字生來，如何以矛刺盾耶？

大意爲智者而發，如金溪、慈湖、江門、餘姚，其不識性字，總坐穿鑿之病耳。

異端言性，都從無處説，吾儒都從有處説，故孟子言性只就情字倒推上去。❶

孟子言性，只言情言端，正是故與利處。

❶「倒」，原作「到」，今據文意改。

故者以利爲本，不是既有故又有利。只凡爲故者必利，但言性者必當指其利處言之耳。凡人爲惡必澁，爲善必滑，爲惡必曲，爲善必直。乍見孺子入井，便有怵惕惻隱之心，忽然而感，卒然而應，固非意之能使爲不利，亦非意之能使爲利也。荀子言性惡，只坐不知利，因不知有故耳。

荀子云性惡，彼亦以爲故也。故必以利爲本。

利不是人去做造出來，正是自然如此。

險阻艱難，亦是利。

利只是人之生也直。

孟子曰君子所以異於人者章

心是活物，有道有人。人從道則聖，道從人則狂，仁、禮即道心也。以仁、禮存心，即吾心中提起道心爲人心之主，非外面別取箇仁、禮以强制此心也。但以字説得著迹，存字講得粗疎，反做成義外矣。

以、存二字，人每以深求失之，猶云其居心以是耳。

悻悻於禽獸者，固褊中之小夫。即以禽獸付之悠悠者，亦非以仁、禮存心之君子也。君子三自反中，所以救拔禽獸者至矣。及其奚擇、何難，君子甚悲甚痛，更思有安全馴制之道，原未嘗於自反外增一分，自是絶物之念也。

禹稷當平世章

平世、亂世，只在聖賢失職不失職上看。孔、孟、顔子只無用之之人耳。此所以爲亂世也。

禹思天下四句，是推出所以三過不入之故，不是虛論聖人心事也。若虛論心事，顔

子未嘗不思，但無由己之急耳。

此思字，是職分之思，非仁民之思。仁民之思，顔子之所同；職分之思，禹、稷之所獨。故思字須帖定由己講，不帖飢、溺講。

有謂：此與割烹章思字有別：彼是未任事之思，此是既任事之思。未任之思要見其重，故重在天下。既任之思要見其急，故重在己字。先生曰：須知伊尹雖未任事，然已有个湯在，湯又有三聘在也。即是當平世也，華陰蘇門亦曰名世任道吾不知之矣。故此二思字，總在道當任事上看。

同道下單説禹、稷而不及顔子，此是《孟子》文章省文之妙，只用是以如是其急也一句，而顔子之所以不急已明。

正在時之異、地之異處，看出道之同。顔之樂，即禹、稷之憂，所謂同也。此猶兩人説，如伊尹畎畝之樂，即納溝之憂，豈有異哉！

須知禹、稷、顔回同處在本領。有此本領，然後當平世能己飢己溺，當亂世能不改其樂。無此本領，便世用我，何以救鬭？即閉户，只成箇閒人耳。

須看得道字分明。聖賢千變萬化，只是其道一耳。故論聖賢者，當審其地以明其道；爲聖賢者，卻只審其道之是非，而地之宜然自得，不專主審其地也。

上節説禹、稷，更不申説顔子，知此節之專重顔子也。禹、稷易地爲顔易信，顔子易地爲禹、稷難信，故皆字語勢側在顔子。辨顔子者，孟子自處之道亦見。

禹、稷對副，宜舉孔子，而舉顔子者何？孔子三月治魯，人猶及信，顔子平生未見施爲，尤難信也。禹、稷同顔子，人所易知，章意固側重顔子耳。舉顔子，則孔子不消説；

孔子不消説，則孟子自任可知矣。

大意側重顔子之同禹、稷。以禹、稷之同顔子，天下曉然不消説也，未必信顔子耳。顔子之急生民，其道固無歉，亦須易禹、稷之地乃得。若謂簞瓢陋巷時，即是急生民，須推進一層説。不然，卻看小了道字也。知道則急生民在其中，急生民不足以盡道。

通章大意，原爲顔子一邊人發，故語脈皆側注這邊。講禹、稷處顯明，講顔子處含醞，正是側重也。披髮纓冠只喻急字。是以如是其急，上文已説明，末兩節正喻顔子之「是以如是其不急」，結明大意耳。

全理上已説盡，此只以喻言結之，兩兩相形，其義自見，是《孟子》文章醞藉處。

公都子曰匡章通國皆稱不孝焉章

是則章子已矣，此句正對通國皆稱不孝説。上文反覆辨白其不孝之冤，卻説他做孝子不得，此句只還他本等，是不斷之斷。而孟子之與遊、禮貌是不絶，不是取之，亦已不答之答。

齊人有一妻一妾而處室者章

或云：孟子特發此論，不是痛罵世人，還是憫惜之意居多。晨鐘之擊，山泉之響，使人猛下省發，急加蕩滌。若一味罵倒，聖賢不如是絶人已甚。先生曰：不然。罵至乞，痛罵之極矣。大聲疾呼以痛罵之人，尚未之或醒，故痛罵正是憫惜，非絶人已甚也。罵至乞人而尚不是罵，必如何而謂之罵耶？昔人問乞恩例，程子曰：「只爲如今士大夫道得箇乞字慣，動不動又是乞也。」以是觀之，其不以乞爲罵也，亦久矣夫。

人只是志趣不同。君子志賢傑，惟恐賢

傑之不盡。小人志勢利，惟恐勢利之不盡。志賢傑不盡得，則讀書尚友以求之。志勢利不盡得，則鑽刺攀援，走空脱謊，直靡所不爲矣。齊人尚屬虛言，今人竟成行實。

未敗露時之驕，滿面都是富貴相。既敗露後之驕，滿面都是乞兒相。究竟富貴之於乞兒亦何分别？近來直以乞驕人，又驕術之一變。

四書講義卷之三十八

孟子九

萬章上

萬章問曰舜往于田章

慕少艾，慕妻子，慕君，各自有變相，然一言斷之，總不慕父母耳。人當慕此三者時，幾不知其有父母矣。江陵棄禮戀位，當時猶共非之，後且習爲故事，了不足異矣，此人倫之極變也。

不言得於君則熱中，而言不得於君則熱中，寫盡窮秀才巧仕宦躁妄之念。此時不知置父母於何所。熱字正如集糞之蠅，爭骨之狗。

終身之慕，即少時之慕。譬如樹之萌芽甲拆，而干霄蔽日之勢已具；及至干霄蔽日，仍是萌芽甲拆者而已。

終身兩字，正有多少閱歷，多少鍛鍊，多少引誘，而慕如故，所以難也。

萬章問曰詩云娶妻如之何章

方論舜之不告，忽轉到堯之何以不告，此正是古人論事精細，四面八方眼光皆到處。

帝亦知告焉則不得妻，聖人作事，上下四旁，均齊方正，正自如此。

象憂亦憂，象喜亦喜，萬章胸中不曾有

此識見，有此道理，有此至性，左思右量，只有一僞字耳。然則語氣只得如此。今人見人纔學好，做得一件好事，自忖必無此心，便指他人爲僞。此即荀卿性惡之説，其壞人心術不淺。不道以僞道學加人，人誠未必考亭也，己不先坐定真佗胄乎？聞其言可以辨其類矣。

萬章問曰象日以殺舜爲事章

黄陶菴云：「鯀雖殺及天下，而原其殺之者，出於治水，是終與殺人有殊。其罪未可與共、驩並論也。惟苦其形神，而不殊其首領，所以聖子嗣興，無礙其爲幹蠱之地。」又云：「趙岐注《孟子》，不言殛字爲何。鄭玄注《周禮》，則云：『廢以馭其罪。廢猶放也，舜殛鯀于羽山是也。』陸德明釋云：『殛，誅也。《曲禮》齒路馬有誅，以言語責之，非有刑罪也。』今以《尚書》『竄鯀于羽山』證之，則鄭、陸之説良是。但鯀死於竄所，故《洪範》云：『鯀則殛死。』《春秋傳》云：『堯殛鯀于羽山，其神化爲黄熊也。』以殛爲殺，向屬沿悮。」先生曰：按《蔡傳》「殛則拘囚困苦之」，亦未嘗訓殺。然《洪範》云「鯀則殛死」，《祭法》云「鯀障洪水而殛死」，其非輕罪可知。蓋共、驩、三苗害在一官，禍及一方，鯀之禍害及天下，故共、驩、三苗曰流，曰放，曰竄，而鯀曰殛，則鯀罪重於共、驩、三苗，非輕也。故謂殛非殺則可，謂鯀罪輕而曲爲之出脱則不可。其所以必欲曲爲之出脱者，以禹故也。不知鯀殛禹興皆天理之所當然，非若後世刑賞德怨之私，又何礙於禹而爲之曲説乎？近見論者以爲鯀若伏誅，則禹與舜讐，必不肯臣舜而服事。此説至悖。《周官》曰：「殺人而義者令勿讐，讐之則死。」平人

殺之而義，且不可讐，況聖人而作君乎！《春秋傳》曰：「父不受誅，子復讐可也。」以舜誅鯀，有不受者乎？舜之誅鯀，天道也，天可讐乎？凡君誅臣，臣之子必讐君，則爲天下君者亦不勝讐矣！父子之仁，君臣之義，並行於天地之間，皆天也，故皆仁也。知有父而不知有君，是知仁而不知義，則并其所爲仁者，私心也，非仁也。告子外義，以生爲性，釋氏本心，以理爲僞，皆不知天而無忌憚。此等説數，原出於此，自以爲仁孝之至，而不知其爲大逆不道之論也。

親之欲貴，愛之欲富，自是合下如此，固未嘗有斟酌計較也。封之有庳，方是斟酌計較出曲全之法，此舜之所以處象，然亦必遂其所欲而始已耳。今人著眼便先是斟酌計較，一片私心，此即是後世弱支去偪之意，仁人固如是乎？

金正希云：「有謂：象化於舜，自不干預國事，非舜制之。若象凶暴，舜亦不能制也。其説似迂。蓋舜當日處象，明是放之，孟子曰封，亦戰國談鋒耳。在他人則誅之，在弟則封之，雖親愛，奚至差別若此？聖人爲天下而棄其子，是何等肺腸？」又云：「象此時已無能爲，但無道以束縛其手足，則象之性斷不能無所事事，惟桎梏之處置之，伺察之，使不得有爲於其國，而象真可以不必殺矣。」先生曰：看不得二字，固知象自不干預之説爲迂，然遂謂舜有桎梏、處置、伺察之法，純從利害起論。然則充類盡義，舜亦日以殺象爲事矣。至引聖人爲天下棄其子，以證實放象，不知聖人不以天下與其子，亦正是富貴之而不得有爲於天下耳。《中庸》所謂子孫保之，正見聖人親愛其子而使之得所，原未嘗棄也。總之，看商均便該與他天下，看象

便該殺，輕也須放，此是後世庸人肺腸，如何可以論聖人？聖人於子弟，未嘗無商量安頓，然總在親愛中曲成。如正希所云，盡是私心作用矣。此亦是禪學流弊，看得人心即道心，人欲即天理，乃謂孟子之説亦戰國談鋒。其悖道橫議，皆由信凡情而不信聖賢也。正希先生文章節義，自足千古，而惜乎其熟於禪。讀其臨終與家人書，令其兄與子女學佛，此自謂親愛，而不知其甚於放殺也。朱子稱富鄭公、趙清獻爲人，自其質性，非禪之力，亦先生之謂與？

象不得有爲於其國，天子使吏治其國而納其貢税焉，正是其似放處。看下句直接故謂之放，其意自明。直至雖然欲見句，又轉出親愛意。然時人爲解似放之故，竟將後世監制親藩不仁之術入講，則盡失孟子立辨之旨矣。故注中即補「處之如此，則既不失吾親愛之心」，此義最好，方見其似放處，正是仁人親愛經營。

總是推論所以致或曰放焉之由，皆從形迹疑似上來。虞舜當時只一片愛弟之誠，而愛民之仁、成物之智又未嘗不周。見聖人仁至義盡，知明處當，正辨其不是放。時人純於作用上起見，反説做真實是放，而體統非放，皆後世封錮親藩、猜忌殘薄之私，與聖人心術正相反矣。

舜之待象，純乎天理仁義上事，後世只在人欲利害上計較，此有天淵之隔。

世間讀書人自謂能識道理，及至一事至前，不覺首尾衡決，手足無措。只是讀書時，於處事接物不去體驗，書自書，人自人，不相關涉。

咸丘蒙問曰語云盛德之士章

孝子之至四句，只虛論情理，下四句纔照舜事，故尊字境位尚博。自天子以下，至大夫士，更推之爲聖賢豪傑之父，皆尊親也。尊至爲天子父，尊止矣，而舜幸得之。在舜當時亦不冀及此，然至此舜亦只如固有。緣孝子之分有定而心無窮，天下有一步尊處，孝子之欲尊之心必不留餘，第不是定以爲天子父爲孝之至也。爲天子父，亦從道德功業來，有舜之聖而後能尊親爲天子父，此豈人所得而妄覬者哉！

咸丘蒙只疑孝子可以臣父，原不曾道舜不是孝子。故孟子只以孝子所以爲孝之常理折之，則臣父可不辨明矣。

爲孝子而至尊親，天下養乃爲至耳。非尊親天下養即爲至孝也。漢高心善家令言，乃尊太公，故是分羹餘智耳，豈得爲至孝哉！

大意在辨臣父，故說到尊親盡頭處。然須知聖人正以孝致之，不是必以得此爲孝。不然，操、莽、昭、炎之所爲，皆可援孝以自解矣！

但以尊養之極爲孝，則叛臣亂賊皆可取其志乎？惟舜之尊養，皆從大孝得來。其至德協帝處，便是尊養之至處。及其尊養，亦不過止於尊養，不以亂天下之常經大義，方見聖孝之仁至義盡。

禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯，舜之尊養適合當然，未嘗以私失天下之公。知此則濮議大禮之是非見矣。

孝思思字即從上兩至字生來。不說如何尊親，如何養親，而獨曰孝思維則，此方是至也。纔說至，便已不是至。

舜以孝得天下，不以天下得孝。孟子於天子父，天下養下，即下此三句，正要人活看上八句。只論心，不論事，事有窮時，心無盡處，以要見至孝之心，斷無臣父之理耳，不是勸人生妄想也。不然，篡逆僭竊皆可爲孝思耶？如此看《中庸》説舜，説武、周，道理都成一片。

引《詩》二句照上孝子之至四句作結，也是籠統説，不單指舜之尊養，亦不是教後人以舜爲則。尊親備養，總是孝思所致，人能長言孝思而不忘，即所謂孝子之至。其爲尊養，自能極盡，可以爲天下法如舜者，即《詩》所謂能長言孝思而足法者也。豈有臣父之理哉！蓋尊養乃孝思中事，非以尊養盡孝思，亦非尊養難致而孝思易法也。若云舜之尊養不可及，而止取其思，則失語意矣。

引《詩》以證尊親養親之至，明臣父之説之妄，重一則字。此則字即從上文兩至字看出，見此理是亘古亘今橫塞宇宙不易之常道，則齊東鄙瑣之説，正如日月出而爝火息，自無可置喙處矣。

則字即人倫之至至字。孝中大孝、中孝、小孝，層級正不同，必至此方盡，盡處纔是則。若是遮上面還有一層，便不可以爲則。引《詩》只明此意，以見孝到極盡處，斷無臣父之理。不是扯武王來陪論，亦不是借《武》詩頌舜也。

引《詩》只斷章取義，非以武、舜較尊養也。

萬章問曰人有言至於禹而德衰章

有謂：洪荒以來皆傳子，至唐、虞而傳賢。先生曰：謂傳賢在傳子之後，則人言當云至禹而復古，不當云德衰矣。此亦以後世

疑上古之弊。

有謂：擊石拊石，百獸率舞。陶於河濱，器不苦窳。堯、舜之德至于格鳥獸，被泥土，二子之質視鳥獸與泥土則有間矣，何至惛然無所感化哉！先生曰：强詞奪理，不知天下原有可感之鳥獸泥土，而有不可化之人，雖聖人無如何也。

有謂：聖人以道統爲宗祀，故堯以舜爲子，舜以禹爲子。先生曰：禹止欲與賢，適賢在子耳，故謂與子原是與賢是實義，非巧話也。因而回互説堯、舜亦是與子，是欲作巧話，而不知其謬於義矣。蓋宗支世系是父子一倫中事，帝王授受是君臣一倫中事，一從仁生，一從義生，自是天地間並行兩大事，合併不得。天位原只有傳賢，禹未嘗差，差在啟以後耳。後來竟將天位作父子傳授家當混看，此濮議大禮之所以紛紛謬戾也。此等處關係極大，不可不辨。又曰：道統自道統，宗祀自宗祀，聖人原無混合之理。只有和尚之教，道統即爲宗祀，付法者即爲嫡嗣，此正是無父無君。孟子所謂二本故然耳。要之，此一種識解議論，亦自禪學得來。近日講學者又學和尚，各建宗旨，譜源流支派，爲異端兒孫，而欲篡聖賢統位，更可畏矣！

啓能繼禹之道，全在一敬。

全爲解説禹德之不衰，與益所以不得傳之故，歸之天命，其説已盡。然天命是渺茫渾淪語，匹夫以下數節，又推明天命所以然之理。

萬章問曰人有言伊尹以割烹要湯章

割烹要湯，時人撰此説專爲自己苟且卑污解嘲。萬章述此言，爲孟子守禮義不見諸侯規諷。

聖賢於出處、去就、辭受、取予上，不肯苟且通融一分。不是他不識權變，只爲經天緯地事業，都在遮些子上做，毫釐差不得耳。自作用之學興，竟分體用爲兩截，更精而講合一，則索性以作用爲本體。引得一班苟且無忌憚之徒，妄作妄取，輒以英雄自命，曰成大業者不顧小節。外間靡所不爲，只不管自己身心如何。雖其中亦雅俗高卑之不同，然下稍總歸於小人，即諺所稱光棍耳。且道自古來作用之奇且大，有過於伊尹者乎？看孟子説他本領，卻只得非義非道則天下弗顧，千駟弗視，一介不取，一介不與。若不是後來一番事功，也定説他有體無用矣。

一介之不取與，即是伊尹通身本領，體用全副在此。不是一介取與小，後來任天下之重乃大也。道義只是一箇道義，在一介不曾欠，在天下不争多，不待推廣勘驗方見其大。只爲後世盗賊之行，皆可以爲君相，看得此理不同，遂謂成大事者不顧小廉曲謹。一班無恥無行，靡所不爲，皆以英雄豪傑自命。不道開天闢地、一箇極奇極大功名作用之聖人，其本領卻只在一介上做起。蓋一邊純是道義，道義不分大小；一邊純是利，利便有大有小矣。

吾豈若使是君爲堯、舜之君哉三句，是伊尹止爲堯、舜之道轉計，正見其出處之正，非爲身與君民功名事業起見也。先儒云：「汝道讀書做到狀元便了卻耶？這上面更有事在。」又云：「天下事，非甲爲，則乙爲。」豈伊尹見不及此？

民中便有予在。等民也，只覺處分先後耳。

予，天民之先覺者也。予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？須體貼出聖人

一片赤心，本天直下，不狥己私，亦并不狥天下，即有罪不敢赦，罪在朕躬之意。當時君臣一德，是何擔任，是何敬畏。此三句正見顧諟明命之旨，著一點矜情浩氣，便是後世英雄自負大言，與聖人分上無涉。不涉聖人分上，便純是私意，其自負大言，正是割烹伎倆矣。

誰字見聖賢赤心，不是妄自尊大。孟子舍我其誰，亦是實語，痛切語。

思字是孟子從他前之樂道，後之伐夏體貼出來。

思字向堯、舜之道生出，并不在民身上。

思字是孟子設身處地相見處。

堯、舜之澤，指除亂興治兼教養實事。若單講覺字，便容易蹉入禪去。

此際之憂，便是向來之樂。因時遇而分露，其實未嘗分也。讀朱子《感春賦》云：「樂吾之樂兮，誠不可以終極。憂吾之憂兮，孰知吾心之永傷？」歎聖人心坎中，憂樂同原，直自具一箇天地。後世學者胸窩，只有一副私心，以得喪爲憂樂，如何見得遮箇道理！

其自任以天下之重如此，此句最易説入豪士急功名，英雄試經濟。著一分意氣，便不涉聖人心事。天下之重，正爲堯、舜之道在我，堯、舜之澤亦在我，更無可諉處耳。

天下之重只在道上看，自任只在天上看。如此方見就湯伐夏，卻是正己潔身内事。

自字與下己字對，天下之重與下正天下對。但有正己以正天下，無正天下以爲己之理。故任天下之重，全在一自字。

只完全一箇自己，便是任天下之重。

如此二句，慎重之詞，非夸大之詞。重

字乃不敢苟且意，非不肯狹小意，方是闢割烹本義。蓋此句原兼處畎畝與就湯説，就湯固爲任重，弗顧、弗視與囂囂卻聘，亦正爲任重也。人只説得後半截耳。正己乃所以正天下，天下是己分内事；天下不正，於正己尚虧欠。兩邊夾説方盡。

伐夏救民，正是畎畝樂道中事。堯之憂民，舜之不與，禹、稷之飢溺，孔子之蔬水，顔子之簞瓢，孟子之好辨，其揆同、其趨一也。

放桀，放太甲，直是開闢來未曾有之事。自伊尹敢犯手創爲之，只緣伊尹胸中有箇堯、舜之道在。堯、舜之道中有箇天在，逼得箇伊尹不敢不犯手做。後世抱不哭孩兒者，固不能學；敢於篡奪無忌憚，至以作用爲即三代者，又伊尹之罪人也。

既云堯、舜之道，便不可謂之要矣。而云要者，此是孟子善辨，亦戰國人口氣如此。承認要字，正是辨白要字。

萬章問曰或謂孔子於衛主癰疽章

孔子進以禮，退以義。此二句原從上有命二字推補出聖人欛柄。須知聖人不是一切委之數命，其知命也，正以禮義耳。看道之不行已知之矣，而栖栖卒老於行，此豈委心任運者耶？故此二句指平生大段説，不指處衛一事，禮義亦不專在進退上用。

觀程、朱立朝進退之法，便知孔子。

聖人不言命，間或言之，特爲下等人説法，使易開明耳。於此中略存懸望計較之意，便非。今人不信命，固不可；若一向委之於命而不修人事，尤極壞事。須知命字上又有一層，人惟見不到上一層，故并信不煞下一層耳。

門户厲階，至今爲梗，此古人所以謂去

朝廷朋黨難也。然使爲人君者能識「觀近臣，以其所爲主；觀遠臣，以其所主」四句，正可從此辨出種類耳。只要辨得一二閣部大臣，便可辨朝士，便可辨外僚矣，復何難耶？明此方知歐公《朋黨論》猶未得其要領。

或曰百里奚自鬻於秦養牲者章

百里之忠君，與宮之奇同，而見幾明決又高一著。若看做避難自全，隱默圖利，是奸也，非智也。

出脱百里奚，只在知虞公之不可諫一句，下面但反覆申明此句耳。

好事誣奚，正爲當時苟且干進者地耳。由其言，必且以名教節義爲桎梏，以興亡去就爲浮雲，故孟子直舉其入秦之故辨之，令好事者更無指摘處。

百里奚相秦事功，他無可考。於《春秋》見殽之師，而秦穆之誓，聖人取之經，此顯君傳後之實。可知一部《春秋》大旨，與六經同歸，凡爲聖君賢相，事功莫大於此。

自戰國開功利之説，後世許多學術門徑，總出不得此二字圈子。欲爲君者，不論篡弑僭竊，曰逆取而順守；欲爲臣者，不顧喪身失節，曰枉尺而直尋。孟子一生所憂所闢只在此，故弟子皆以不見諸侯爲疑。割烹、癰疽、食牛數章問答之意有在，非泛作一卷史論辨疑也。

四書講義卷之三十九

孟子十

萬章下

孟子曰伯夷目不視惡色章

聖人所爲，使於天理人心有絲毫未當處，便不可謂之聖，又何有於清。清字從聖字看出，謂其於聖人中較分明嚴肅，則清處爲多，非謂其以清爲聖也。

清字從倫常義理界限分明處看，方是聖之清。

聖之下加箇清、任、和、時，纔見孟子辨析之精，言語之妙。聖，所同也；清、任、和、時，所獨也。若説孔子以時爲聖，則時字便小，聖亦不大；惟清、任、和各露在聖外，故皆見其偏，惟時字加出聖外，故獨見其高，并聖字亦高一層矣。即是下文聖由於智之義。

時之義，正在變化不同處見，有統看，有拆看。統看者，千古只如一時，而元會運世、春夏秋冬，無所不有。拆看者，一時各有一天，而治亂、寒暑、晝夜、呼吸，無所不分。

有謂：時非聖人不能用。先生曰：時字是聖人勘語，道著用便不是。聖人亦無用時意。

有謂：講此句不必拈出中字。先生曰：時之妙正在中，不知中而言時，未有不流於猖狂縱恣矣。此種説數似乎高老，足以

惑後，故辨之。又曰：看末節注三子智不足及時中道理，自得。

自古未有以聖稱三子者，稱之自孟子始。是孟子實實見得如是，故足爲千古定論。世人每謂孟子欲尊孔子，故聖三子以極尊之，是三子之聖出於一人之私，而非萬世之公，并孟子亦權用而非尊信之實矣。此等議論最害道。竊嘗論三代以後聖人，惟明道、文公爲第一等，惜無孟子其人出而定之耳。

孟子願學孔子，而其任處氣象實似伊尹，故其稱尹處允極精采。割烹、太甲二章闡論嚴正，微旨可見。或議孟子勸齊、梁爲湯、武爲不可訓，此小儒齷齪之論也。伊尹、孟子所見在天命、民心，小儒所見但在名位，此正有伊尹之志與無伊尹之志分辨處。霍光學伊尹而安漢，王莽學周公而篡漢，若伊尹、孟子不可訓，則周公更不足法與？

集大成，集字包衆小成在内。

金、玉二者，在衆音之外，只一用而已。

凡樂皆有終、始，惟金聲玉振爲衆始、終之始、終。凡聖人皆有知聖之事，惟孔子知聖之事能包函群聖人知聖之事。時人止道得聖人必以知始、以聖終一層，不是看得孔子與三聖無異，便看得三聖人於知聖之事有虧欠矣。三聖原無虧欠，只是孔子更全備變化耳。

凡聖皆以知、行爲始、終，但非集大成之始、終耳。

三子自有條理之始、終，卻與始條理、終條理之始、終不同。

上是疏集大成三字，就樂說，此方轉合到孔子身上說，亦共曉也。忘卻條理二字，一任說知說聖，總不切孔子一句矣。蓋條理

各有始、終，惟金、玉又總始之、總終之，猶三聖各有知聖，惟孔子能包舉之也。此旨分明，下節聖由於知之義已見。

上節分列聖號，言各造其極，聖字之理已明。此突出箇智字，正分別孔子之所以兼三聖處在乎此。

理無不全，只是人心之明，收拾不盡，便有欠缺。

北宮錡問曰周室班爵禄也章

五兵作而殺戮多，封建制而爭戰烈，聖人豈不知之，然必不可已者，其利害有大小也。後世不知聖人深意，以一姓之私廢生民之公，究其子孫受禍尤酷，流未有之毒於無窮，則何益矣！此余讀史至秦之銷兵爲郡縣，宋之杯酒去藩鎮，未嘗不痛恨切齒也。而腐儒猶以古爲不可行，以彼爲妙用，何不識死活哉！其亦未之思耳。

自柳州著《封建》之論，都以私意窺測聖人，遂使後生讀之，謂封建爲必不可復。余以爲先王之經理弼成，不過度量宏，分寸明耳。然則雖一家一邑，非此不治，況天下乎？張子、宋公必不吾欺也。

聖王制度，皆本天秩之自然以爲節，爲其理當如此，不從勢力相制起見。有德易以興，無德易以亡，聖人意中原無私爲子孫世世爲天子之謀。雖上下相馭之道，未嘗不在其中，然非其本義也。若爲子孫謀，從勢力起見，斷無出於廢封建爲郡縣者矣。然秦以後有天下者反不及三代之長，其子孫受禍，亦慘於三代之革命。而儒者猶言封建不如郡縣，并誣三代聖人之制，亦從勢力相駕馭上商量，豈不悖哉！

有謂：子孫不安，則天下受其亂；內勢

不重，則子孫不得而安。先生曰：只是天下不安，子孫亦受其禍耳。内勢之重，亦天理自然之等殺，豈爲安子孫而重哉！後世舉天下皆私其子孫，子孫又何嘗得安哉！

重内輕外，此老生之常談，而後世經國者亦只講得犬牙相制。然則立制之初，已純是一團權詐，又安望其後世之無弊也？

後世如唐重藩鎮，宋重禁軍，都是私意。

末節原只爲庶人在官者定制禄之準則，從此推之，則君、卿、大夫、士之制禄義亦盡此。而凡禄之制皆起於農，則爵位之原亦起於農。天生民而立君師，義皆包舉矣。此言外微意也。

耕者二字直起，原從上文代耕二字生來。代耕之義，上通於君公，直至天子，亦不過代耕之盡耳。天生蒸民，俱合一夫百畝，特人各致其能以相生。故有君、卿、大夫、士之禄，君、卿、大夫、士俱合一夫之食，特其功大者其食倍耳。皆所謂代也。參看並耕章，此義更分明。

爵禄從上看來，似推到庶人住。不知從天降下民看來，其義原從庶人始，直推到天子住耳。天子亦代耕之極地也。

不是先王於極細碎處，皆寓深心。天下大道理原從此起，如九章之始於九九，七政之始於日行，聲律之始於管吹。先王建法必從此起，率明耕者所食之等分，以之起算，直至天子之禄，皆由此定。但言庶人在官者，以耕者以上貼身一級人言也。庶人在官者與下士貼身一級，即中士。由此節節推上，次第分明到底。可見先王井田、封建之原，都只從耕者立義，而天降下民之意，與聖人本天制度之道，亦昭然可見矣。

天生民而立之君，必足以濟斯民而後享

斯民之養，故自天子以至於一命之奉，皆謂之天禄。天禄本於農，禄自農生，故差自農始。由庶人在官者逆推至天子，止此一義，故以此經通章不僅解在官一類也。古之天子、諸侯、卿、大夫，皆視其禄位爲苦事，今則皆視爲樂事，惟以爲樂，而民生之苦有不可言者矣！

禄由農差，則爵亦由農差。上次五等，即五等、六等之上次也。

《周官》一書，安頓府史胥徒幾許人。《孟子》此章言制禄之法，大國、次國、小國，必説到庶人在官。而此節又提出另講，以爲差禄之始。竊謂《周官》、《孟子》何切切以此輩爲計？自今觀之，乃知天下惟此輩極難安頓，後世天下不治，只坐此輩無處置法耳。後世上自公卿，下至守令，總不能出此輩圈禮。刑名簿書出其手，典故憲令出其手，甚至於兵樞政要、遲速進退無不出其手。公卿、守令猶傀儡也，而彼實其牽線提掇者也。使一刻無此輩，則宰相亦束手矣。是以老吏蠹胥，蝗蝻衣鉢，并爲一羣，牢不可破。如此則天下安得復治乎！然後之儒者，商之亦久矣，如差役、雇役總無良法。《周官》、《孟子》之遺意，難言之矣！

即據《周禮》中府史胥徒計之，已自不少。外而侯國家臣，更多可知。想當時必先安頓此一輩，而後其上可得而安也。則周制授田多於古，亦或其一端。

此輩正要安頓得法，亦須體量其意。三代致治，未有不由此也。

俸薪工食之不薄，正所以責其廉也。

自封建變郡縣，仕宦如歷傳舍，而胥吏坐長子孫。仕宦素不練習，而胥吏皆諳熟典

故，朝廷一舉一動，必不能出此輩之手。❶天下者，胥吏之天下耳。然猶五方雜用，自朱賡作相，盡以其鄉人布列各衙門，而線索始一，更盤踞深固，不可破矣。

天下任道，則重在師儒，公、卿、大夫皆師儒也，故天子亦曰「作之師」。天下任法，則重在吏胥，公、卿、大夫以上無非吏胥之術矣。此患由井田、封建廢來。代耕者之義，井田、封建之本也。秦以後純是在官者用事，只是任法，不得不然。非三代不用吏胥，亦不是三代吏胥天生好也。

萬章問曰敢問友章

論交在今日但有勢利耳。此挾不賢以爲賢，彼挾不貴以爲貴。幕賓謁客，煽詡成風；詩文講學，爲籬落之吠嗥；布衲幅巾，爲馬首之舞拜。相誇爲交友之大策，恬不知耻，引得一輩小才後生都顛狂。嗚呼，其亦可哀也已！

《中庸》言親親之殺，尊賢之等。親親之殺易知，尊賢之等難知，然二者皆天也。既出於天，則其輕重差級固有一定而不可移易假借者矣。是故高之非亢，卑之非諂，惟世不明此義，遂有謂費惠公語末句難安頓，并有增出一番斡旋者。皆小兒强解事也。

凡書中而字之上，必有一讀。「是天子而友匹夫也」句，略逗斷讀，語意尤醒。

倘云天子友宰相，諸侯友諸侯，友匹夫，天子友天子，天子友孝子，懿親昆弟相友，猶未爲奇。惟天子而友匹夫，遂成奇語。

自秦之尊君抑臣，繼以漢家叔孫之禮，迄今遂不復古。至如宋朝之寬仁有禮，而殿

❶「能」下，當脱一「不」字。

上坐講，當時猶以爲怪，豈勝歎耶？

萬章問曰敢問交際何心也章

充類至義之盡也，本句解猶盜之云，言外見非盜之義。

兆是端倪。端倪即從本體流露，但有大小微顯之分耳，非於大道外另有隱曲周旋作用也。

或云：輒大不孝，美謚以愧其心。先生曰：後儒之解《春秋》，每有此論，朱子辨之明矣。

孟子曰仕非爲貧也章

此章論聖賢出仕之大略，盡於是矣，顧人之自處何如耳。毛義奉檄而喜，伊川不爲妻乞封，其義一也。

退之《争臣論》、永叔《司諫書》，俱從此章脱出。

學者果有本領，便自無所不可。只問今日我當自處何等，當如何盡職耳，纔説有輕世玩物之心，便非聖賢學問。曰非百里才，又曰大事不糊塗，小事糊塗，只是本領不濟耳。

仕原主行道，爲貧而仕者仕之變，而行道之體用未始不在其中，原不在道外可以苟且得者。但責任大小輕重不同耳，是亦道也。人講兩而已矣語意直是輕忽，不知會計當、牛羊茁壯長中有絶大本領在。聖人仕止久速，無時無事不是平成手段。直至堯、舜事業，也只浮雲點太虚。此是甚境界？而已矣豈是苟且了得！

貧仕固不爲行道，然其所以不爲行道者，即貧仕之道也。辭尊富而居卑貧，即行貧仕之道也。故位卑立朝，易地則皆然。會

計當，牛羊茁壯長，即是地平天成，萬物得所手段。事有大小，道無大小也。若位卑時身不行道，立朝時亦無道之可行矣。孟子引孔子作樣子，豈爲貧仕者開方便法門乎！

道不行句應仕非爲貧也句，位卑言高句應有時乎爲貧句，結所以然之故也。大意側重爲貧者辭尊富而居卑貧一邊。

萬章曰敢問不見諸侯章

「夫義，路也」四句，緊承欲入閉門句生出，不是辨讚君子，正是責重諸侯。君子所以不見，正爲諸侯不以義禮耳。此正對答不見諸侯何義一句，詞意隱嚴。

能由、出入，都在平素學術上講，不專指見君。見君義禮從此出耳。

章意重義字。義之所出爲禮，非二道也。但上文從門字落，人易認禮字爲重。不知引《詩》只説義，故注云「証能由是路之義」。

孟子謂萬章曰一鄉之善士章

此章不是推廣交友，正極言取善之法。節節從自己分量識見恢廓上去，可見誦讀論世，即窮理格物之功。正是身心性命關通處，非永嘉博辨古今，徒成箇没頭學問也。上蔡熟舉史論，程子斥其玩物喪志，及程子看史卻一字不遺。上蔡初頗不服，後乃悟其妙，做話頭接引後起。熟思此章之義，此話頭如桶底脱矣。

須知論世尚友，不是教人輕作史論經解，妄批駁古人一通。如蘇氏文章，定以翻案見奇；後世祖述，不論義理，開訶佛罵祖之訣。此又尚友之罪人也。孟子大旨是教人去格物窮理，即所謂思知人，不可不知天

耳。明得此義，上下節本是一串。

論世惟孟子爲至，如伊尹、伯夷、柳下惠之爲聖人，孔子之爲至聖，皆古無敢言而確然定之，至今無以易。或以《詩》、《書》論，或不以《詩》、《書》論，此孟子尚論隻眼也。

頌讀論知，總以求古人之善耳，非謂通達上下時勢也。尚友只爲明善，如孟子尚論伊尹、伯夷、柳下惠能斷其皆聖人，而願學則歸孔子，是爲善頌讀論知，爲友善之極則。

有謂：儒家好論理，至於空虛，而必入於迂腐。其治亂興亡之故，不知也。先生曰：好論理，安得空虛？空虛、迂腐正是不明理耳。明理安有不知治亂興亡之故者？

人每怪宋人苛論古無完人，以爲好譏彈。非也。宋諸子論古之嚴，正是爲己求精，亦以愛天下後世耳。即如楊子雲，未嘗不稱其好學而賢，然使不爲莽大夫，不更賢乎？好譏彈者，私也，惡也。辨析研窮，以求至善，使後世可法，此公也，善也。此之謂能論世知人，此之謂能尚友。友善者，以友求善也，非私其相好，亦非周旋古今也。

春秋之書亂，而折衷於孔、孟。漢、唐之書亂，而折衷於程、朱。論世不得聖人之義，是非衡決，徒以書禍天下耳。今日議論亂甚矣，其孰從而折衷之乎？

古今讀書弊病，大約不出穿鑿附會。

齊宣王問卿章

庸君心事，覺得利害切身，又是不可言之隱，被田舍翁不曉事，唐突及此，又不敢直叱其言之非，又自以爲有容忍。令左右不洩不測不覺默然時，已露出勃然變色之狀矣。

四書講義卷之四十

孟子十一

告子上

告子曰性猶杞柳也章

先單説義，次兼説仁義，便是告子仁内義外根苗。陳定宇以爲脱一仁字，❶猶顢頇在。

先説義，後言仁義，告子意中先有義外論頭在，故其爲字亦指義字居多。

人生而静以上不容説，纔説性只是仁義，告子岐而二之，便不是。然其以杞柳、桮棬爲喻，而輕輕下一爲字，亦自包裹得好。孟子從爲字中抉出戕賊二字，便覺罅漏百出，不攻而自潰。

順字對爲字。故者以利爲本，惟其順也。

告子天資剛傲，看其詞氣，絶無商量，故孟子只就彼説直折其非，而不明言其所以然，蓋亦至於太原之意也。然理必極明，辭必極快，理明處只是入情，辭快處要在刺骨。

有謂：告子非禍仁義者。其外仁義，凡以明性也。先生曰：爲何定要出脱告子？以其本師也。秀才看性善，便道孟子不得已撰造立教如此，其實心服告子之説爲本真。

❶「宇」，原誤作「字」，今據《正編》改。

推而上之，堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔，總是孟子一流。其爲健順五常、禮樂刑政諸道理，總是性善一例，皆所謂聖人添入者也。不若無善無惡心之體一句，爲正法眼藏。自莊、列、告子、五宗禪家、象山、陽明皆以此爲宗，秀才已皈依而化之矣，安得不回護本師哉！

告子曰性猶湍水也章

水非可以指性也，水之必下者其性也。人非可以指性也，人之必善者其性也。若但以水言，以人言，則水有多少水，人有多少人，豈復有定體哉！告子本領在生之謂性一句。看水之流便是性，看人之心便是性，其病只在此。陽明謂能視聽言動的這箇便是性，即是此意。不知能視聽言動的這箇，正是無分於東西之水也。故其宗旨，亦只在無善無惡心之體一句。若聖人之所謂性，則必視之明，聽之聰，言之文，動之肅，乃所謂水之必下也，人之性也。

告子屢設譬喻以言性，即佛、老家之寓言，閃爍支離，不可方物，其實皆遁詞耳。儒者只與格物窮理，則終無遁處，孟子知言本領在此。程、朱闢佛，只與論迹，迹從何來，亦此意也。告子先不識杞柳、湍水、馬炙等物之理，如何識性？孟子知性知天，其於知言也何有？方知杞柳、湍水、馬炙之理，皆吾性所有。以格物窮理爲騖外，此所謂義外也。伯安若善格竹子，竹子亦未必不可以言道，其不識良知，先不識竹子耳。

陳卧子云：「聖賢之言性，深辨其自然者柰何而已。苟涉乎人之所爲，豈得尚號爲性耶？而必以性爲善者，此教人之道也。無善之説近道，而重疑天下之心；性善之説

以偏，而可定天下之志。聖賢教人言此不言彼也。」又云：「善治水者任其勢，善治人者任其性。性可任乎？則固已斷其善矣，此權辭也。」先生曰：以任性自然爲説，此本之老、莊，卻以無善爲宗，雜合二氏之言，顯攻孟子不知本，而又以爲教人之道如此。若反爲回護者，即陽明所云「不忍牴牾朱子，不得已而委曲調停」，以爲朱子晚歲已大悟也。此等説數，浸淫於學士大夫胸中，老大不然孔、孟，何況程、朱？

告子曰生之謂性章

陳卧子云：「告子與孟子論性不合者，一欲知其本，一欲立其教也。告子無辨難之才，而徒執本然之語，則事之可疑者多矣。故孟子設機變以窮之，而庶以全我教。」又云：「生之謂性，是指方生之際言。萬物之性皆出於此時也，非言萬物之性一無所異也。然其説大有類是者，故孟子謬其旨、變其辭以難之，以全我立教之本意。」先生曰：告子正爲不知本，故理窮。卧子卻以爲其辨拙而理不窮。及其代告子辨也，則連告子所主之義都失之。告子本以知覺運動言生，猶陽明所云「能視聽言動的這箇便是性」。卧子卻以生死之人當之，果爾，則孟子亦不必以白之謂白折之，而告子然之矣。竊恐告子辨才遠勝卧子十倍，卧子尚未知告子言，安能知孟子言？獨其悍然敢以告子爲是，而直非孟子，謂告子理是而辨拙，孟子理不足而辨勝，是告子誠而孟子黠也。此一種無忌憚之病，非小小罪過也。嗚呼！此非陽明之害與？又曰：告子生字亦不指囫圇墮地時。如其言，只初生時有性，而後遂無性乎？又曰：告子原説生即是性，故不得不

然；孟子之詰，使其曰不然，孟子固又有以折之矣。

陳卧子云：「告子之於性，意在獨知而已。故知其本而忘其末，知其所以然而不知其所當然，是以取喻事物而爲孟子之所窮。」先生曰：聖人盡性，便盡人物贊化育，豈僅獨知而已。獨知性，只是二氏之説，然二氏亦便以此立教，未有忘末而謂之知本，不知當然而謂其知所以然也。

有謂：天下莫尊於同，莫賤於異，天地萬物盡同也。先生曰：孟子道性善，正爲同然耳。犬、牛與人性有同、有不同，正爲生中有不同耳。

生之謂性，經孟子如此辯闢，後人猶祖其説，謂告子未嘗不是，孟子爲流弊立教，故爲矯枉之言者。嗚呼，使無孟子，幾何其不以告子爲聖人也！

孟季子問公都子曰何以謂義内也章

彼將曰在位故也。子亦曰在位故也。此正如禪家殺活縱奪句，同中有異，不離故處，已過千灘，祇是一箇主賓。有時一喝只作一喝用，有時一喝不作一喝用，分明只在轉機處薦取耳。此可以得言語之妙。

公都子曰告子曰性無善無不善也章

孟子言性，皆從端倪發現處溯洄而上，故極明顯真實，所謂求故以利者也。乃若其情二節虛虛發凡，下節四者之心，方是疏情之善；弗思求舍半段，方是疏非才之罪。

性爲中涵，尚疑其未必盡善，況情之流動攻取者，頃刻萬變，何足以証乎？孟子所言之情，只指人心猝乍感觸不知不覺發露處。雖凶人暴客無不然者，此爲最真。所謂

孺子入井之惻隱，與牽牛之不忍，平旦好惡之相近，孩提之愛敬，無非此意。止就這端倪上指證以見善爲人心之自有，不説情之流變，亦不執此不知不覺處爲究竟工夫，如良知家所云也。

惻隱、羞惡，情也。其載之而發者，心也。仁、義、禮、智，性也。能惻隱、羞惡發揮至仁、義不勝用，才也。知其固有而欲得之，思也。

諸説之非，總只在物上起見，謂物即是則，如後世金溪、姚江皆主此説。孔、孟卻以則爲主，有物有則，明分兩件；有物必有則，歸併一件，歸於則不歸於物也。則在物之先，物之上，但離物則則亦不見耳。孟子引此以證其即情驗性之説，重在必有、故好四字。

理在氣先，亦即在氣中。惟程、朱分得明白，故其合一處，泯然無間。後來欲説即氣是理，其所謂合一，非孔、孟之合一也。孔、孟之合一，重在則，謂物必有則。後來之合一，重在物，謂物便是則。此正彼説之非，與孟子性善作頭敵矣。

有物句，是證結性善；民之秉夷二句，❶是證結情與才之善即性善。孟子立説，主因情而見性，故引據之意重好德句。

明道先生善言《詩》，不曾章解句釋，下字訓詁。有時只轉卻一兩字，點掇地念過，便教人省悟。其法蓋得之此節。

或云：孔子贊《詩》，只統説知道，中夾人性二字不得。余謂此論甚泥拙。假如《大學》引《文王》詩作敬止義，其實詩人止字是助音耳，可曰傳者文理不通乎？孔子觀

❶「夷」，《詩・大雅・烝民》作「彝」。

《詩》時不必加人性字，孟子引証卻不妨坐定人性。況天生物則秉彝懿德，詩人已明具人性義，與敬止例又不同，何故孔子口中反不許他説性哉！

孟子曰富歲子弟多賴章

心之所同然者何也？謂理也，義也。若如後世講學，當云：理義之所同然者何也？謂心也矣。湛甘泉改注云「在心爲理，處物爲義」，只改一物字，便是義外之病。若以物爲外，是分内外之道，非皆備之旨也。如此説義，又何曾不在心來？要將理字説高，反將心與理、與物畫成三片，此求合而得離也。大約禪學最怕拈著理字，後來便要拈理字以明其非。禪只打開物字，則理字便好活用。此正僧杲教張侍郎所謂即用儒家言語，改頭換面，接引人去之術也。姚江格物之説，正是此法，乃反以程、朱之説爲義外。試思合外内者，義外乎？分外内者，義外乎？亦易辨耳。

在物爲理，處物爲義，鐵板注脚，程子分解二字如此，正爲兩箇也字破疑耳。其實止是一串，故急接語云「體用之謂也」。若呆煞分看，便是告子義外。

聖人先得我心之所同然耳。若謂故意放低聖人引人，即成自棄。若謂滿街是聖人，爾胸中原是聖人，要人笑受，即是無忌憚。埽除兩路，方見孟子喫緊爲人處。

孟子曰牛山之木嘗美矣章

此章心字，是仁義之良心，與他處單心字不同，故説心便須根仁義。氣清時可驗良心之萌蘖，所重不在氣，故説氣便須根心。好惡是心所發處，相近幾希處是良心萌蘖，

非無仁義而但有好惡也。故説好惡便須根相近幾希，此數字都單舉不得。

氣字，千古惟孟子發明，而氣之生於息，見乎平旦，於此章尤精。氣根於理，理根於心，惟主静而理與心一氣之用自行。此周子之《圖説》，即從孟子息字得宗也。

氣，日裏也生，只是夜間稍静不耗散耳。平旦之氣兩句，非幸之危之也。前既是放失之餘，旋即是旦晝牿亡隨其後。然則所爲與人相近幾希者，一瞬耳。

不足以存，言不足以存仁義之良心，非云夜氣不存也。日間牿亡循環不已，則夜氣所生息者漸漸消泯。牿亡只指旦晝所爲，不是夜中亦復牿亡。

夜氣之不足以存，爲良心溺且絶也。惟良心之溺且絶，故違禽獸不遠。若只歸咎夜氣，便失之萬里矣。

心之形質無出入，其理體亦無出入。其可以出入言者，乃運乎形質而載夫理體之活物。惟其活，故有存亡出入。存亡出入，即生乎操舍，其爲物原無出入也。《孟子》通章所指，皆仁義之心無出入者也。孔子所指，卻只是單心字，孟子借以證其不可不養，重在操、舍字。要之心存則仁義存，亦初非二物也。若只重神明不測之體言，便易墮禪宗去。

孟子所言心字，與孔子不同。孔子是説心之爲物，《孟子》前後數章心字皆指仁義之良，非虚説心字也。然仁義之所以放失，皆因心之爲物最活，風吹草動便已走作，故不可頃刻不操。此節引來，只重一操字耳。

孟子引此以見心之易放而難守，欲人用力養之耳。其實孔子之言心，與孟子心字微有不同。孟子言仁義之心，指本然之良者，

即堯、舜之所謂道心也。孔子單説心之爲物最活變不測，惟其活變不測，故有道心、人心之殊。存亡、出入，已指人心之危矣。其理雖一，而所言各有指。

程子論出入二字，故曰以操舍言。然此四句，總言心之活變難把捉，以儆人不可不操耳。以心之自然上論爲正，不必粘煞操舍也。無時與莫知其鄉平看，若側串講，似因無時，故莫知其鄉多一轉矣。

孟子曰無或乎王之不智也章

王之不智在道理上説，如仁義之與利，行王政之與好勇、好貨、好色，伐國救民之與火熱水深，説時未嘗不足用爲善，而卒不能改從。故道理到底不明白，不足與有爲。孟子之所以歎，蓋歎道也，非歎其身不用，謂王不能知己而爲智也。《孟子》此篇都講性道爲學之旨，看前後章自明。若從己之用不用説王之智不智，義小而私，非此章意也。

第二節似咎寒之者。然所以引寒之久者，王心原自有病，故下節云云。

不專心致志，正是弗若緣故。有因章末二句語氣，謂講「弗若之矣」亦不宜老實説明者，真俗論也。不專心致志，則不得也，孟子已提清在上，故章末只用反辭決之，意已足耳。今人非惟不識《孟子》道理，抑且不識《孟子》文字，何處與他説起耶？

孟子曰魚我所欲也章

萬鍾於我何加焉，世人惟將萬鍾與我合而爲一，孟子只將萬鍾與我分而爲二。

自本心喪失，但爲利欲所驅使，爲境遇所遷移，萬鍾非人，行乞亦非人也。忽然萬鍾便講作用，忽然行乞又仍講禮義，此等人

世上正復不少，胸中總舍箇萬鍾不得，彼赫奕者無論已。一輩貌取禮義之徒，退入高隱，即於高隱求萬鍾；退入佛老，即於佛老求萬鍾；退入理學，即於理學求萬鍾；退入方技，即於方技求萬鍾，尤爲失心之甚者也。

譏訶笑罵世人，儘尖酸明白，不知到自身上便全不照管。心口相違，前後異狀，即以問其人，亦自不可解。此不可解處，即孟子所謂可已而失本心者也。五鼓寒鐘，一炊熱夢，念此更應猛省。

孟子曰仁人心也章

義爲人路，異端遂指爲外，不知路在外而所以由者仍在內也。事父則宜孝，事君則宜忠，豈亦在外乎？知此則路亦不是外物，異端自打成兩橛耳。

放心者，心之仁放失也。求放心者，以學問求之也。故曰學問之道無他。心便指仁，求便指學問，言人爲求放心，故有事學問，而學問之道，總所以求放心而已。此一節，惟勉齋發明最詳。或謂：注云「志氣清明，義理昭著」，恐只是收攝得此心，乃可以求仁否？曰：此卻犯朱子所謂「以一心求一心」也。「我欲仁，斯仁至」，只求底便是。若謂先存此心以求仁，則已分爲兩物矣，又何以云「仁，人心也」哉！此正繫聖學與異學分界處，總緣於學問外另有箇求字工夫，即納入學問內説，亦另有一節求字工夫。如此則學問與心全無膠粘，有亦得，無亦得。不道心與仁早無膠粘，有仁亦得，無仁亦得，只心不走作便是，卻是蹉了路頭也。蓋人但知心與仁分離不得，不知仁與學問原分離不得。離了學問，便收得心入來，無處安頓，亦必走作也。且如人言只收攝此心爲主，則原

不消學問得，參禪坐功皆可悟本體，一著學問，反生障礙矣。然其所弄之猢猻，便守到臘月三十，終無用處，程子所爲「與一錢而亂」。及金谿、姚江之徒，一悟之後，凶德敗行，靡所不爲，惟其求非學問之求，故其所存之心亦非仁義之心也。且求放心，孟子開示學問之要，學問之實，不是說到盡。無他、而已矣，歸本之辭，非極頭之辭。能如是，則志氣清明，義理昭著，而可以上達。可知學問於求放心上正好做去，不是求放心便休，看作說盡話便錯。勉齋黃氏曰：「此章首言仁，人心，是言仁乃人之心。次言放其心而不知求。末言學問之道無他，求其放心而已矣。言學問之道非止一端，如講習、討論、玩索、涵養、持守踐形、擴充克治皆是。其所以如此者，非有他也，不過求吾所失之仁而已，此乃學問之道也。三箇『心』字脈絡聯貫，皆是指仁而言。」

心統性情，心之出入存亡，氣之靈也，而所統之妙，與之俱爲存亡，故放心者，所統之仁義放也。求放心者，求心之所統也。心存則所統者俱存，是氣與理一也，所以完其爲仁人心也。心放則氣離而自行，故必用學問之道，正以理收之養之，使復爲一也。異端亦自求心，但舍事理以爲求，則其所求者，止氣之靈而已，故不可以窮衆理、應萬事。自聖人觀之，雖妙明圓浄，如如不動，真常流住，皆放心也。故而已矣三字，緊根學問之道講，若謂只要求心解得，更不須學問，便是臨濟、曹洞、金溪、新會、姚江之邪說，與聖人之旨悖矣。

心字從首節生來，即仁字也。故第三節注云：「上兼仁義，下專論求放心，則不違於仁而義在其中。」勉齋亦云：「三心字，皆指仁而言。」時講空空說求放心，便是陸學收攝精神本領，更進亦止得上蔡知覺是仁一層

耳。蓋《孟子》此一篇中，自公都子章至末，皆指仁義之良心而言，未有泛指血氣活動之心而言者。象山提唱先立其大，亦是錯認《孟子》，正與假借良知二字之術同，皆指鹿爲馬也。

人看學問是假借筌蹄，緣他所指學問便粗淺，止將載籍誦讀當之，此卻是學問中一件事耳。聖賢所謂博學、審問、慎思、明辨、篤行，與格物、致知、誠意、正心、修身以至齊治平，其説豈止如此？

孟子曰人之於身也章

孟子爲當時陷溺者喚醒路頭，故指示大段處多，舉工夫處少，如此章養大者，下章先立大者，極其儆切。然只是大段，須有人問大者如何養，如何立？定有箇方法在，惜時無人，焉足以發之也。然其方法，亦只在孔、曾、思三書中，可想而知，必無別傳宗旨。陽儒陰釋之流，喜其空濶不説煞，可以改頭换面，每借空大之言以行其私，且云「工夫即本體，本體即工夫」，其淪亂至不可窮詰。不知孟子所言，實不如此。如陸子静講義利内外處頗足動人，及説到工夫本領，則一齊差卻。蓋大段易取，實際難得也。

公都子問曰鈞是人也章

「耳目之官不思」與「心之官則思」兩句緊相照，故思字與耳目一段對，不與心字對也。人皆説成能思則得其心，失其義矣。得之，謂得事物之理，非得心之官也。下兩句只解心之官一句，見其爲大體耳。艾千子云：「心之官則思，此有人心在内。思則得之，則皆道心。心之官對耳目言，思則得之，乃先立乎其大也。」坐誤看得之意，致生謬

解也。

朱子曰：「心之官則思，固是元有此思。只恃其有此，任他如何卻不得，須是去思方得其所思，若不思，卻倒把不是做是，是底卻做不是。邪思雜慮，順他做去，卻害事。」觀此則兩思字不同之義了然矣。蓋下文先立立字，即此第二箇思字也。

心得其官，則耳目皆從，無非思也。

此字兼心思耳目，天總以付人，從大從小，卻聽人自擇。

孟子爲邪說以禮義爲外，故其立言，每直指本體示人，固有處多，而不及工夫。如放心章之求字，身體二章之養字，此章之立字，皆懸空說，在三字中煞有工夫，非前後際斷空洞森羅之爲立也。象山以先立其大爲宗旨，舉示詹阜民，安坐瞑目，用力操存半月。一日下樓，忽覺此心中立。象山見之曰：「此理已顯也。」然則象山之所謂立，立其所立，非孟子之所謂立也。孟子之立，欲得其能思之職；如象山論，乃不立其大耳。

異端怕外緣，正坐大者不立。或云三界惟心，他正單立這箇耳。曰：他先去了理義，叫大者如何立？他自以爲立，卻是壞了這大者，非立也。

孟子當群言淆亂，人心陷溺之時，故其所言，大約辨醒是非處多，實指工夫處少。故其語空懸，易爲外道所假借。陸子静亦拈此句爲注脚，卻是改頭換面之術耳。如此節講先立大者，是甚卓越，然大者如何便立，卻未及詳示。不是他不說，無暇說至也。七篇中大約如是。或謂說立便是工夫，此陽明本體即工夫邪說也。或謂：如是，則當於立字中講出實功。曰：孟子不曾說得，如何代爲補？然則畢竟如何？曰：孟子以孔子、子

思爲宗者也。看孔、思所説工夫，即得之矣。不是不可補，須補得真是孟子意中工夫爲難耳。

所以必當先立之，故不必更生枝節也。上文云耳目之官不思，而蔽於物，又云心之官則思，則已明言之矣。然則先立之工夫如何？曰：此孟子之引而不發也。

孟子曰有天爵者章

學者不識得天字，憑他英雄才智，壓倒在氣數之命下矣。氣數之命，即人爵也。不知上邊還有箇天命之性在，此是氣數没柰他何底，聖賢只争遮些子耳。孟子特提箇天爵，已將氣數之命俯視在百尺樓下。然是實理，非虚氣也。請看孔、孟、程、朱，今日又何常無人爵？故曰「大德者必受命」。

天爵二字是孟子自撰語，然卻是真實義，非寓言名目也。天位、天禄、天秩、天敘、天命、天討，無非天者，天即理也。自天字不明，異端横起，其最下者，至袁黄了凡造爲《感應功過格》，附會《太上》不根之語，謂以此求科名、年壽、子女、貨殖之屬，無不應願而得者，云是勸人爲善。夫所爲善者何？公也，義也。惡者何？私也，利也。以自私自利之心，而僞行善事，此勸人爲惡，非爲善也。即使盡如袁黄所勸，正孟子所謂要棄必亡者耳。三代以上，未嘗有此勸法，而爲善者衆。自漢以來，爲因果報應之勸者，日益精工，而人心益下，不可謂非彼説之罪也。今日雖極聰明長厚人，無不爲所惑亂矣。爲孔、孟之徒者，不亟起而正之，更誰望耶？

樂善不倦，似是修字中事，如何説入天爵？不知民之秉彝，故好是懿德，是天理合下當如此，古人修而不要，也只還他固有耳。

爲要人爵而修，便已不樂，那得不倦，此棄字病根，早已生成也。今人讀書作文，何嘗有所樂在焉？只爲富貴利達由此，不得不然耳。則是初上學時，早已棄絶天爵矣。故先儒每教人尋孔、顔樂處。

《孟子》此章，大段爲有人爵者言，令其猛省，而求爵者已在裏許。看末節惑之甚甚字及終必亡句自見。故注中補「固已惑已」最宜熟味。古人始終只是一箇修天爵，從字極輕，初非古人之意也。今人始終只是一箇要人爵，修字亦極輕，其所修亦非古人之修也。若謂孟子有以人爵歆動今人意，則修天爵以要人爵者，與古人又何別耶？

見處纔落時命作用，便看此章書理不徹。末節曰要曰棄，前半截如此，後半截如彼，人道是兩截人，我道原是一截。由後半截看來，知他前半截已不好了也。故讀書人終身志節，全在初上學時，立心便須端的。不然，才人名士，下稍頭都靠文字不著，便是要棄、必亡榜樣。

成、弘以前人尚立品，即科舉亦尋他出來。故其人尚可觀，不似而今一班乞兒相。

真讀書而科名至，尚是修、從中事。自萬曆末年揣摩之説興，士人目時文爲敲門甎，言得售即棄之也。試問敲門欲何爲？取美官，多得錢，廣田園，長子孫耳。然則修敲門甎時，已習成盜賊之心，安得復有人品事業哉！故凡爲揣摩墨裁之人，不獨其文醜惡，其人必下流鄙夫也。有志者可不戒與？

由其可棄，知其修時是要；由其爲要，則其所修亦非真仁義忠信矣。朱子謂：「孟子時尚有修天爵以要人爵者，今直廢天爵以要人爵。如五霸假仁義，今之諸侯并不假

矣。」就時文言之，隆、萬以前先輩崇尚實學，視制義極重。自萬曆末年至今日，視制義日益輕，士大夫無不以時文爲爛惡不堪之物，當其開筆試草時，已棄之惟恐不速矣，只緣要公卿大夫，在此不得不爲耳。此豈非要棄實證乎？於是有歸咎時文不善者，不知先輩時文何嘗如此爛惡不堪哉！故做好文字與做醜文字，其立心便有人禽之分，此便是兩修字不同處。

孟子曰欲貴者人之同心也章

良貴即上章天爵。孟子以仁義爲宗，良貴者仁義也。引《詩》但取飽字大意，德即仁義也。仁義之積中爲飽，其彰著於外爲聞譽。

三代以下惟恐不好名，此言大誤後生。疾没世而名不稱，三代豈不好名？所好者，所以名之實耳。三代下之好名，但在聲華榮利上起見，正與古之好名相反。其所謂名，止就當世權貴與一時市乞，嘖嘖以爲快意，不知此正古人之所鄙耻而痛惡者。一好此名，終身墮落坑塹，雖有作爲，只如無有矣。須知令聞廣譽從仁義來，原不是外邊事。

看今人營營，只是自己看得輕賤，全靠外邊做貴重，畢竟外邊如何貴重得我。

孟子曰五穀者種之美者也章

熟字原從美字中轉出。看注中恃其美與爲他道之有成，兩路夾拶出熟之，只在這條路上做去，便是至美。連熟字亦有名象，無程期，故曰熟之而已矣，不曰熟而已矣。此便是必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也數句道理，都包在之而已矣四虚字中。

熟下著箇之字，則熟字是用力字，非功

候字也。自始至終，由淺及深，都是熟之中事，亦不僅末後一著也。只此二字中，便見必有事焉，心勿忘，勿助長直到鳶飛魚躍，活潑潑地道理具在。

熟之非已熟也，故只在用力上説。然熟字是火候境界盡處，又須見得之字纔有著落。

四書講義卷之四十一

孟子十二

告子下

任人有問屋廬子曰禮與食孰重章

章大力云：「禮者，養也，即食色而是也。欲食欲色，人情也。不欲紾兄臂，不欲踰東家牆，亦人情也。爲情屈，非爲禮屈。禮之名，先王尊其稱以範愚民耳。」艾千子云：「此章乃孟子精義之學也。權衡輕重，雖聖人復起無以易，不知大力何故極口詆之。總由學問疎淺，不細心讀聖賢書耳。」先生曰：禮本天來，情本心來。禮未嘗不合於人情，然必合於人情至善之則，乃所謂天也。因人情而權衡輕重，其等殺節文、經權正反，皆天也。故明禮則情得其宜，任情則天理可悖，此聖道與異端分界原頭。此處一差，以下更無是處。自良知之説熾，學士大夫皆以本心爲宗旨，而以本天之理皆屬外假，波蕩陸沉，爲萬世大患，大力諸公皆爲所惑亂。蓋文人尤易陷溺，以其詖淫邪遁近乎文章之詭幻也。當時有千子一争，雖不能障其横流，然亦狂瀾一砥矣。

曹交問曰人皆可以爲堯舜章

有謂：性，一孝弟而已。先生曰：此卻説不得。孝弟是性所行處，故程子曰：「性

中只有仁、義、禮、智。」曷嘗有孝弟來？

公孫丑問曰高子曰小弁章

只論書不論人，論理不論事。處平王之地，作平王之詩，只有一怨字爲至。怨至，便是舜之大孝，此論理也。《小弁》之可取，正在能怨，此論《詩》也。宜臼非能怨之人，其傳亦未嘗導以處怨慕之事，此又當別論，不以《小弁》掩者也。將宜臼與《小弁》分開看，則《詩》教、史法兩義相發而不相礙矣。

《離騷》非忠臣不能作，《小弁》非孝子不能作，皆以其能怨也，非怨字不足以見忠臣、孝子之隱。蓋其所以能怨者，真忠厚和平之極也。

有謂：平王之保有伊洛者，以其能怨也。其親有覆亡之過，而子不怨，則視其父如路人矣。假令處布衣之列，則亦如《凱風》之詩人無可怨也。先生曰：此乃孟子論《詩》，不是論平王。只論《小弁》之詩其理正當怨，不是説平王能怨，亦不是説有此《小弁》之怨，平王便可稱孝也。至謂人主之孝與庶人異，重在社稷，是以功利奪天倫也。《論語》爲衛君章，《孟子》竊負而逃章，又如何作解？此等議論著學者胸中，後來生心害政，不是小事，不可不辨也。

有謂：平王之得國也，君子猶許之，而何論於靈武之事？先生曰：君子不曾許平王。平王負弑逆之罪，肅宗尚有恢復迎奉之功，肅宗即不得爲孝，豈可與平王同讞耶！

《凱風》何以不怨，何以是不解之詞。然非不解《凱風》之不怨，正不解《小弁》之當怨也。

其實高子之怨與孟子之怨不同。高子怨字内即帶不可磯意。孟子怨字内即帶慕

字意，如此則不啻去而萬里矣。

怨不僅行吟坐歎了卻也，驪山之前，驪山之後，有幾何感格消弭挽回功用，都在怨字中出。虞舜只以怨而致允若，孟子所以引之作結也。不然，即使《小弁》實是平王自作，亦只算不怨耳。此怨慕與怨懟所由分也。

宋硜將之楚章[1]

説秦、楚罷兵之説，孟子與硜未嘗不同，只所争者號耳。所謂號者，只在針鏠之間辨之。然而究其所歸，如是則王，如是則亡，如冬夏之不可同日而語也。

只君臣、父子、兄弟相接處，是仁義之原，便是王道之極。只被戰國説士講熟一箇利字，雖外面相接而裏面已不相接矣。請看今人家父子兄弟間，利則相親，不利則相怨，以至弑奪者不少。然歲時團欒，究有不得不相接者也，只是仁義二字，畢竟去不盡耳，豈天性之相接如是乎？故懷利相接與懷仁義相接，相接兩字雖同，其情狀迥別也。

於利邊有絲毫去不盡，即於仁義懷之不真。猶之於仁義有絲毫去不盡，亦於利懷之不精也。孟子特加入去利二字，煞有精義。

孟子居鄒章

交際、予受、應酬之道，視其誠意以爲衡，皆有精義存焉，所謂可與權也。

淳于髡曰先名實者爲人也章

或云：仁字即照三子説，不必又進一層。先生曰：亦非爲照三子，故仁字不必深

[1]「硜」，按《孟子》原文當作「牼」。正文「硜」字同。

講也。淳于發難爲去就名實，故孟子敘三子亦只敘其出處，仁字原只在這上邊説，理本如此。然正須識得仁字全體，方能不深講而道理自足。只説出處，而聖人之精微自存，此又不可不知。

孟子曰五霸者三王之罪人也章

只霸便是無王，桓、文之匡定拜享，未嘗不陽尊天子，其實目中無有，將天命、天討之本一齊蔑卻，此摟伐之罪也。若戰國諸侯，并不用陽尊以爲摟伐矣，故第二節當講霸者之無王，不講諸侯之無天子。無天子，乃今之諸侯之所同也。

五霸未嘗不盡地力，用人才，然其所爲，正三王之所必誅，豈有慶乎？即後世亦未嘗無慶讓，然只在權法上講，雖自天子出，亦總是私心，非王者之慶讓也。王者之政，直從上天生民出來，與富强駕馭權術正相反。此是王霸分界處，朱子所以不肯輕可漢、唐也。

若曰五霸桓公爲强，則抹殺桓公之功。若曰五霸桓公爲賢，則掩卻桓公之罪。妙在落一盛字，則功首罪魁俱在内矣。

孟子取葵丘之會，只取其五命尚合義理耳。不是贊其功之盛，亦不贊其信於諸侯。

魯欲使慎子爲將軍章

儉字非儉嗇、儉陋也。注云「止而不過之意」，最善摹寫足字之義。後世如秦之郡縣，唐之藩鎮，或憂外重，或憂内重，只坐不解一足字之義，而封建遂不可復矣。

有功而寧無功，有利而寧無利，此是聖賢打穿後壁本領。舍此而求必濟，便是靡所不爲，先自處於蠅狗。董江都之得爲儒臣，

亦只解道正誼不謀利、明道不計功。諸葛武侯有儒者氣象，亦只解道成敗利鈍非能逆睹。今狙獪細士習聞陽明後人顔鈞、李贄之悖論，輒以經濟豪傑自命，終其身猖狂奔競，自陷於極惡而不知者，蓋不少也。嗚呼！爲孔、墨，爲王、霸，爲儒、釋，爲朱、陸，爲人、獸，只在此間辨取毫釐耳，可不慎哉！

白圭曰吾欲二十而取一章

有謂：圭善貨殖，正爲多取之計。先生曰：聖賢論事，只有箇是非，是非當下便明，而成敗利害自在其中。二十取一，必如貉之去人倫、無君子而可。如是則當下便不是，不必轉彎到多取也。看多取甚於去人倫，無君子，亦只是利害起見，重於是非耳。凡爲史學者，必坐此病。故朱子力與永康諸公辨論其失也。

魯欲使樂正子爲政章

有謂：爲政在乎得士。强稱商鞅，智稱蘇季，博稱騶衍，是三子者，亦嘗稱先王之治，託前聖之書，以干當世。使有人焉好之而盡其說，則彼固非無善之可採者。先生曰：樂正子好善，非好士也。好善則正與縱横捭闔一輩相反，今只作好士看，故要化用此輩。不知此輩即可化用，亦須仁漸義摩，教行俗美，如何一時便化用得？如商鞅、蘇秦等先陳帝王之道，故是愚人之詐術耳，豈真知帝王之道者哉！

孟子曰舜發於畎畝之中章

自古窮愁悲憤至不堪之處，多蹉脚走入差路去，此二氏之所以日盛而人道之憂也。他也道是大事因緣，真仙法器，儼然亦以爲

大任，而不知此正被大任、苦勞五句壓倒，而自入於禽獸非類之道。《中庸》所謂傾者覆之耳。

行爲拂亂，都只在倫理、言行上說，方與下動心忍性有會。若就天下妄求名利之人而拂亂之，不過走入差路耳，又何動忍之有！

不曰有所能，而曰增益所不能，當大任人須是才全德備，稍有闕欠，定到墮坑落塹。

增益不能正動、忍得力處，似微有次第。然所以二字直貫，❶語氣無側折，蓋動、忍其心性而增益者其才也。作三平講，理固無害。

所以二字，是豪傑自强負任。天下許多苦餓困拂人，到底擔頭不起，原非豪傑也。

貧士不辰，誰非困苦者？然其所志，只躁進弋獲美官多錢，蠅營狗苟，至老死而不悟。人以爲伏櫪壯心，吾以爲反駒逐臭耳。五品四維，從頭不識到底，又何曾動忍增益乎？

❶「二」，原誤作「三」，今據《正編》改。

四書講義卷之四十二

孟子十三

盡心上

孟子曰盡其心者章

知性只作窮理兩字看，正指零星精細切實工夫。若誤認本體統會，要說高一層，便與知字膠粘不上。不知零星精細切實處，莫非性也，正莫非天也。如此看，乃更見其高，要另說高一層，卻正是所見低也。

有謂：心之渾於中含者，不可以性言。一有性之可言，即已非性，然試從一物未接之始，有恍然可識其爲性者，是即萬物之所以具也。先生曰：心之中含者正是性，此誤解程子才說性便已不是性意。程子謂人生以上，其理在天。既生後，已墮形氣，不全是性之本體耳。孟子知性是格物窮理，非宗門明心見性也。說得過高，便易錯。

知性是物格，盡心是知至，故盡字大，知字零星。若要從無物處恍然悟得本體，此卻是直指人心，見性成佛之說。程子所謂「吾儒本天，釋氏本心」，正指此也。性即理也，天即理也，不曰心即理也。故恍然無物謂心體則可，貼知性則非。近日講師有闢宋儒之性即理爲非者，亦皆惑於良知之說，關係邪正不小，不可不辨也。

知性則知天而能盡其心，故朱子云：

「知天只在知性裏說。」

橫渠先生心統性情一句，道盡朱子所謂「虛靈不昧，即指心體」。具衆理即統性，應萬事即統情也。心是活物，惟其虛靈，故能具性情；亦惟其具性情之德，故其虛靈，直肖天體。釋氏上截天理曰理障；下截人事曰事障，四路把截，只取虛靈不昧者爲本體。達磨所云「净智妙圓，體自空寂」八字，即此是佛性，故羅整菴謂其有見於心，無見於性。其實連心都不是，他只見得活處，不曾見得極處，便與天體不相合，下面都無用。故必知性知天，則見得極處，方是能盡其心。若楊簡之「言下忽省此心」，詹阜民之「下樓忽覺澄瑩」，王守仁之「龍場恍若有悟」，皆止見釋氏之妙圓空寂，而非聖賢之所謂心，亦止到得他覺字、悟字，而非聖賢之所謂知與盡也。故此節知天只在知性裏說，若倒說在盡心後，便天在心外，失其所謂心矣。

張子心統性情四字，真千古獨發。不是此心，則此理顯藏何處？但不明所顯藏之理，則心雖有而不盡。禪學所謂明心見性，必先截斷事理而後能真見本體，是必去天而可以明心也。故羅整菴謂其有見於心，無見於性，不知離卻性天，心已不盡，安得謂之有見於心哉！聖學只說知性、知天，從無曰知心者。蓋心無所用其知，知性天正爲盡此心耳。盡得此心，下面方好存養。不然，又存養箇甚？故此節工夫重知性，而所以欲知性者只爲心。下節心性並言，而工夫用處亦只在心。聖學未嘗輕看心也，但必合性天而後謂之心耳。

或問：禪學亦言見性，不只說心，是如何？曰：聖人之所謂性，指健順五常日用事物之理而言；禪學之所謂性，則指其虛無

中妙明圓浄者而言。總要打破事理始得，與其所謂心仍是一樣，非吾之所謂性也。後來陽儒陰釋所稱，如主静、良知、知本、慎獨等皆名是而實非，同是此術。陸子静謂「儒、釋差處，止是義利之間」，朱子曰：「此猶是第二着。吾儒説萬理皆實，佛説萬理皆空，從此一差，方有公私義利之別。今學佛者云識心見性，不知是識何心，是見何性。」按此知吾儒惟知其萬理皆實，故能誠敬以存養之；禪學惟知萬理皆空，故猖狂無忌憚，下稍一切無用，直敢説諸天供事世尊，以喻天小於心。此惟不知性，故心亦放失如此。

此節性字作格物窮理看。人道是説向外，與心、天二字膠粘不上，與下節存養關會不通。不知此病卻正坐分内外爲二，看得外面一切道理，與裏面本體無干。不但性非其性，即所謂心亦非聖賢所盡之心也。故他説明心見性四字，便要埽除一切，以爲講心性到極精微。不知他只是不識得性字，正是極粗淺處。聖賢纔説性，便是合外内之道，曉得外邊的，便明得内邊底，初非二事。但如時下講格物窮理，只説得博聞閎覽玩物喪志一流，卻又不是聖賢之所謂格物窮理，正墮落詞章訓詁，爲異端所指爲支離者。此則原與心、天膠粘不上，與存養關會不通，又出異端之下。無惑乎其讋伏於禪和也。故此節只要道得性字不差，知字自有着落。

三知字微有别。知性固指知之無不盡而言，然第一箇知字中具有格物功夫在；到第二箇知性，則純指功夫全備時，所謂物格也；第三箇知字，乃是盡頭處，所謂知至也。

《集注》於此節及言游過矣節，皆從極難體會處曲盡其理，微妙入神。也只在語句文

法中所得，卻在語句文法外，直與古聖賢心口相貫接。

知、行雖微分先後，然不是待盡心知天了方去存養也。故先後二字不宜説煞。

存養便是事，心性便是天，是徹始徹終事。若必到純熟後方算存養，存養了方見事天，則天在心性外，事在存養上，求合轉離矣。

存養得一分，事得一分；存養得十分，事得十分，不必到存養自然後方爲事天。養性固在存心下，然亦是存得此心，便養得此性，非謂存時粗淺，到養才精深也。

不是存心養性要去事天，也不是心存性養了方好事天，也不是極存養之至足以事天，也不是下面存養忽然上極事天。所以二字，乃直指合一語，非進一步追原語也。《中庸》首章自天命説下先戒慎恐懼而慎獨，直指工夫在未發已發；末章自下學立心説上，先内省不疚而不動不言，直歸到無聲無臭。明此則先存心而後養性，皆所以事天之理，了然心目間矣。

王伯安謂：「知天如知州，則一州皆己事，知縣則一縣皆己事，是與天爲一者，聖人之事也。事天，則如子事父，臣事君，猶與天爲二者，賢人之事也。」由其言思之，便知他不曾知天，猶看得與天爲二在。蓋心性即是天命，故知得心性，便是知天；從事於心性，便是事天。此分言之而理愈一者也。如彼之言，必如知州、知縣管攝得天，方是與天爲一。若事父、事君，敬畏着天，便是與天爲二，卻將天看做外邊甚物事，要與他比並箇高下，只此便是不知天命而不畏。不知聖賢之所謂天，只在心性説。而此一點敬畏之心，正天之精微，聖人之極功也。若謂君父

非己事，則州縣又何與己事？州縣而知，即是己事，則君父而事豈反非己事哉！又謂：「但存之而不敢失，養之而不敢害，尚屬賢人之事。」尤非也。存養功夫徹上徹下，其純熟神化處，便是聖人。降而三月不違以至日月至焉，皆存養也，即庸人一息一端之反求，亦是存養，亦即是事天，但爭久暫生熟耳。其心性無分，其天無分也。

立命即下章所謂順受其正也，非謂自我作主，不由造物。孔子曰：「未知生，焉知死？」「未能事人，焉能事鬼？」能知生，即知死；能事人，即事鬼。於日用云爲盡合天理，此之謂立命。惟其不以生死爲事，故曰殀壽不貳也。釋氏但以生死爲事，故求脱離生死，一生精神工力都用在臘月三十日，只怕胡孫走卻，直向瞎驢邊滅，便道是佛性不毁。以聖賢視之，乃其所謂弄精魂也。秀才見識低污，看得生死事大，已落在他脚底，業已爲壽殀所貳，何處得有「立命」來！

立命不是化吉爲凶，轉禍爲福，亦不是知其無可奈何而安之若命。要之，此命字不是術家二氏命字道理。

孟子曰莫非命也章

凡不能安命，皆坐不知。

孟子曰求則得之章

聖人不言命，《孟子》此章與《論語》富而可求章，俱是爲最下一等人立言耳。有點醒語，有指示語。只論有益無益，點醒語也。有益何故？以其在我；無益何故？以其在外，指示語也。然在我者，雖無益亦當求；在外者，雖有益亦不當求，此是前一層之理也。

無益云者，非是必不得也，只是不相關耳。如今日以醜墨體求遇，其不遇者甚多，嬴得一醜耳。然則即有遇者，亦豈醜之力乎？

孟子曰萬物皆備於我矣章

物猶事也。古人訓物字，皆兼事物而言，不止動植形器之物也。故曰：大則君臣父子，小則事物細微，言其理無不具耳。若單指對已有形之物，則皆備義不全，亦説不去。如釋氏問：石頭在心内否？曰：在。曰：行脚人着甚來由放塊石頭在心内也？

物字訓事物，而此章又指事物之理言，非人物之物也。今人如未有我，先有物；既有我，即有物；物各一我，我亦一物諸語，俱囈夢耳。

此物字指事物之理言，非人獸、昆蟲、草木之謂也。看物字錯，便生出用我尊我，二氏之言矣。

此言吾性中無理不具耳，非謂與萬物相關通也。理本具我，則萬物皆在裏；以我巴攬無窮，則萬物原在外矣。總之不明萬物只是一箇理字，憑他説象説數，説應感，都打成兩開，於書義毫無着落也。

注中兩箇理字，各有義理之本。然理字是合物我説，猶統體一太極也。當然之理理字是在物爲理，猶物物各一太極也。

此與《中庸》「誠者，自誠也」同例，只懸空立此句，吃緊正在下面。

物字包羅事物道理，無所不在。人止將做人物物字看，自然粗淺鄙小。并將仁字作萬物一體之仁，連仁字亦粗淺鄙小矣。要之，渠并不識得儒者萬物一體之理，只和尚慈悲普度，諸佛衆生同根盡之耳。

末節從其有未誠轉下，是原不曾恕在，故氣力全在强字。

恕之盡頭便是仁。看不欲無加與不欲勿施分別，無加便是仁，勿施便是恕，無二理也。故恕字用力全在强字。强即勿施也，而强字卻在行上見，近字亦在求上見。時説但似强恕則近仁耳。

孟子曰行之而不著焉章

不著、不察，所以不知。著、察是行習時格致之功。人之不著不察，或自以爲已知，或畏難而不下窮理之功，或心粗而不能入，或誤於異説而不求知，或用功而走入拘蔽之路。可知有多少病痛在，若只説近而易忽，故不著察，止見得一種病耳。

孟子曰人不可以無恥章

恥未足恥也，無恥乃可恥耳。

由有可恥而止於無恥，由無恥之甚而至不以無恥爲恥，今即以作文喻之：凡作惡爛文字者，其初未有不識羞者也，巾箱本頭惟恐人見。既而稍出示人，面皮漸老，便公然刊梓行世，始不識羞矣。❶今有人從旁大聲疾呼以詈之曰：若輩之爲是惡爛文字，真不識羞之甚！其人初聞此言，亦覺悚然，既而聞之稍熟，便復怡然答曰：我固不識羞，預卿何事耶？於是遂不以無恥爲恥，而恥根始絶矣。然則要其可恥，必先去其無恥之意；要去無恥之意，又必先去其不恥無恥之意耳。作文之心，即爲人之心也，可不猛

❶「羞」，原誤作「差」，今據《正編》改。

省乎！

孟子曰恥之於人大矣章

今世非無才，奇才滿眼，只是無志，所以無志，總緣無恥。駡之爲禽獸非人，莫不勃然怒發，及其爲禽獸之事，則又欣然安之。奉之爲聖賢，莫不色然喜可，及見流俗污下亦不以爲非，是皆無恥之甚者。無恥安能立志？志不立，何以成人？

偌大一箇世界，無人焉，以士不立志也。志之不立，由於不知恥。人必恥爲下流，而後能向上，故曰知恥近乎勇。士大夫以梯媒線索爲傳，游俠館僚以鑽刺欺詐爲術，下至秀才布衣無不甘卑污之行，習醜惡之文，但求騙得功名貨財入手，便以爲天下之至巧。曰豪傑，曰作用，才智之士方靡然嚮之，惟恐其不及。孰知此正孟子所謂無所用恥者乎！

孟子謂宋句踐曰子好遊乎章

當時遊説者，但知有功利，其實揣摩；❶似乎驕亢，其實自待極卑賤。孟子以囂囂語句踐，正是義利、王霸之辨。

當時卑乞，索性不講道義，今又以道義爲卑乞之具，風逾下矣！

達不離道本領，正在窮不失義中。窮不失義本領，全在尊德樂義處。

末節四句，須一氣連讀，併看互看。朱子詩云：「浮雲一任閑舒卷，❷萬古青山只麼青。」胡先生恐其無意於用，不知寒泉精舍中，體用一原，毫無虧欠也。

❶「實」，《正編》作「術」。

❷「舒」，原誤作「書」，今據《正編》改。

孟子曰待文王而後興者章

獨言文王，或因作人克生有之，然不重文王也，即易文王爲堯、舜、禹、湯亦無不可。大意只責重人當自奮興耳。待而後與雖無猶六字精神，都注學人身上，與王教盛衰無涉。

興字，謂興起善道，感發有爲，在聖賢路上説。若但講事業功名，便是三代以後之所謂豪傑，正孟子之所黜者。陳同父欲以漢、唐繼三代，朱子辨之最精，即是此義。

孟子謂豪傑之士，無文猶興，則豪傑正聖賢路上人。後世看錯此二字，於聖賢之外，另立一種放棄理法、敢爲不道者曰豪傑。不知濟惡不才，乃無忌憚之小人，非豪傑也。因誤解二字，後世小才欣然自以爲有此美名，何必聖賢門下，此漢、唐以後君相人品事功必不能復返於三代之病根也。學者不可不辨。

孟子曰附之以韓魏之家章

看得韓、魏之家不足以重我，而自視欿然，必於己分上已有所見，故曰過人遠。此論學識，不是氣可蓋才可辦也。

孟子曰霸者之民章

王者是三王，人説得太高遠，做成無懷、葛天世界，非對霸者之言矣。漢治尊黃、老，正是雜霸，豈復有皞皞景象乎？黃、老、申、韓自是一氣，此等處須辨得分明。

王者爲之有實際在，皞皞只於不知二字形容氣象耳。若作標枝野鹿觀，則是鴻荒世界，黃、老家言矣。孟子所謂王者，蓋指三代也。

前稱王者，末節换君子。君子者，聖人之通稱，兼有位、無位而言，如孔子綏之斯來云云是也。總見王道之妙如此，得此道者即君子也，其功用亦如是。

通章只在王者功用上説。末節即就上文極力形容，衹是一意説到底，初未嘗分上文爲民風，此節爲主德也。纔説業則德在其中，德之盛正在業上見，故注云「德業之盛與天地之化同」，何嘗專説德哉！

人以上文分民風，此節分主德，看入君子心性中去。不知通章止在王者功用上説，以辨霸者之非，一路説到廣大處，未嘗收向裏來也。過化存神，只重化、神二字。人或誤看所存句，不見朱子云「亦是人見得他如此」，若重在所存，豈人所見乎？即如俗解，又當與所過句分出淺深矣。上下句亦是極言其功用之妙，直是乾坤運旋，不是補葺罅漏。此句當緊對下句霸者，作未了語。若空空贊頌君子似天地，便與題意風馬牛矣。或云：注謂德業之盛，今如子言，不脱卻德字乎？曰：纔説業，便脱不得德，體用一原，程子之言所以至也。章意卻止説功用，與霸者對，不重德也。若説德，則上文又何嘗不兼德業來？

化、神，只在及物處。

孟子曰仁言不如仁聲之入人深也章

此章仁言、善政，皆王道中事，但有本末淺深之辨耳，與別章霸術名法不同。

善政得財，與霸者任地聚貨法取富强之術不同。此與《論語》道之以政章大意相似，直分王、霸非也。

看注得民財云百姓足，而君無不足，則知善政亦指王制之外迹，原在仁聲中説，非

後世桑、孔新法之屬也。以苛政取民財，民但苦之耳，何畏之有！逋流叛亂，終亦必亡，所謂百姓不足，君孰與足，并不能得民財，豈得謂之善乎！

善政不是刑名新法，得財不是横征暴斂，善教只在惇德明倫，得心只在格心化成。若作感動悦慕套語，便複上民愛矣。

畏、愛、財、心，總是孟子點醒世主説法。若人君着意在此，便入驩虞假仁一路。此正誼明道不謀利計功，江都之所以爲儒也。

孟子曰人之所不學而知者章❶

孟子時，人皆以仁、義爲僞，故孟子將此等言語，點醒其自有之良心，非謂知、能之良，專在不學、不慮也。不學慮，甚言其固有之耳。然要擴充此仁、義、知、能，非學慮不可。若此理不明，則廢學慮之説，自孟子始矣。後來單舉良知作宗旨，不特惑亂後人，且枉誣孟子。莊子所謂并與仁、義而竊之，使果可竊也，豈真仁義哉！

只爲當時不明仁、義之實，反以爲外鑠，無復於孝弟用功者，故孟子爲指其固有之良，使之保守擴充，以全其本。然其重在點醒，故不及用功，非謂惡學慮之害良而欲廢之也。

兩良字，只在無不知愛、敬看出。無不爲字，便是達之天下。

孟子曰舜之居深山之中章

通節關鍵在及其二字。二字之前，二字之後，混作一件不得，打作兩截又不得。時下誤解，只緣看得木石居、鹿豕遊時虚空窈

❶ 「知」，據《孟子》原文當作「能」。

渺，講到聞善言、見善行則又攙入運水搬柴、頭頭是道耳。總皆禪學也。若聖賢云寂然不動，感而遂通，固不可謂是一件事，亦不可謂是兩截事也。不是云寂便是感，感便是寂，亦不是云寂時舜一面目，感時舜又一面目也。讀者參之可也。

總是形容聖人之心，萬理畢具。無聞見時不可得窺，一有所觸，全體皆露。及其以下正是形容上截之妙，非謂聞見後有此充達也。

及其下截，即在上截中，不可分作兩橛，固也。然深山云云，乃孟子設言，只形容箇無聞見時渾然景象耳。俗解便要坐實舜與野人同在深山比較，煞是可笑。或云：始終皆指歷山時，不成升庸後，便不沛然，然則竊負而逃，定往河濱、雷澤矣。腐豎不通至此，豈非痴人前不得話夢乎！

不是聖人之妙，只在感應作用上，也不是聖人感應作用之妙，全在深山不異野人時。墮此二界，不入永康，即入江西矣。聖人全體大用，在深山不見聞時無從窺探，就其見聞沛然處，可見聖人渾然一善。深山中已無所不具，隨感而出。聖人原不分寂感也。故及其是回合語，不是分界語。

天下有是體，便有是用，可分便不成體用。若謂迹如是，心不如是，則迹從何來？故欲辨邪異之非，只看今日大講師、善知識其所爲，立身行事處如何，到此卻瞞公不得。

孟子曰無爲其所不爲章

無爲、無欲，正講擴充攔截工夫，便知有爲所當爲，欲所當欲在。若止是强制不行，外强中乾，坐病正深，如此而已矣便説不去。

有云：以爲義不可勝用，而晏然任之，

未有不至於爲不爲、欲不欲也。時時提惺無爲無欲，真不可勝用矣。先生曰：注云「能反是心，擴其羞惡之心，而義不可勝用」，正爲時時提惺，於此中究竟不盡，克制不盡，亦受用不盡，故曰如此而已矣。原無晏然任之之意也。

孟子曰人之有德慧術知者章

窮困無聊人，東觸西礙，步步逼入斷頭死路，饒汝奇才異能，到此無復擺布，只有怨天尤人耳。略一轉身，墮落披毛戴角去，亦且顧不得。豈知疢疾中境界，儘自縱橫自在，何故自投坑陷？也只是見識低、無志氣耳。雖然如是，且道德慧術智便如何到手，須從今日豎起脊骨，猛着精神去。

孟子曰有事君人者章

悅，非慶幸之意，乃嗜慕之誠也。安社稷與社稷安不同：社稷安安字爲景象，安社稷安字有許多謀猷事功在，❶正於憂勤惕厲鞠躬盡瘁，不見社稷之安處，見其以此爲悅。

着天民二字，便是畎畝樂堯、舜之道，不肯輕仕者，固非枕流漱石閒人，亦非澗愧林慚客也。講可字、而後字有身分，纔得注中不見知不悔之意。

達可而後行，謂度其君民時勢因緣，足以行吾之道而後出，如伊尹耕莘樂道，三聘幡然就湯數言是也。先度其身是學人分上事，亦是未能樂堯、舜之道時事。雖曰行道本乎身，卻不是現成天民達可行之道理。言

❶「猷」，原誤作「猶」，今據《正編》改。

有似是而非者，此類是也。

末節而字中，有無心化成、神速不測二意。

注云上下化之，則物字兼君民講無疑。而人每混過，謂君不可用物字也。不知其爲物不貳，則天地亦稱物，豈唐突天地耶？

凡講此等書，再攀不得大話。一攀大話，便知是乞兒相矣。功業之奇且大莫如伊尹，然其本領只在非道義一介不取與。三代以下人物推諸葛，然自謂苟全性命，又曰先帝知臣謹慎。故知真大人，定不說假大話。其不說假處，卻真是大話也。趙普謂以半部《論語》佐太祖取天下，便是村學究扯空頭，不待其賣德修怨而後議其無相度矣。秀才胸中須常將此意體貼，自然器識不同。

有云：聖賢議論，有定品者，有歷數者，有偶及者，何嘗必分高下？後人遇此必欲强生見解，巧立名色，過爲軒輊，殊非本旨。爲偶及耶？蓋定品也。曰定品，則何得無高下軒輊？看總注云：「忠矣，然猶一國之士也；非一國之士矣，然猶有意也。」正意本如此，隱然示人進取之極，此何害於白文而必欲盡去之耶？使人抹是非而輕於叛注，是亦論者之過也。

孟子曰廣土衆民章

大旨說君子全其所得乎天，即程子所謂孔、顔所樂何事。故世間窮達不能加損。即到堯、舜事業，亦只得浮雲過太虛，此是何境界！

定字是王者平成富教事，非三代下之天下一統太平無事景象也。漢、唐以來，養不成養，教不成教，制度不成制度，事功不成事

功，此朱子所謂「千五百年架漏牽補過了，堯、舜、三王、周、孔之道未嘗一日行於天地間」也。然則三代後之太平，都是氣化中自然治亂。以君子視之，憂方大耳，何樂之有！

成己成物者，性也。無人無我，乃禪家之所謂性，而非君子所性也。正希論性有云：「生之謂性，即太極生兩儀以下諸生字。後世以其言出告子而不謂然耳。」又曰：「性命之學，拱手而讓之方外之士。」蓋明以禪學之性爲是，故説到本原處定走作。

此與其爲氣也相似。兩起句文法雖同，實義自别。上節是所性之分，下節是所性之蘊，疆畛截然。

讀書人每自命不凡，一經些小得失利害便和身倒塌，何消説到大行窮居耶？故分定功夫，全在根心上札硬寨做乃得。

心是虚器，性是實理。仁、義、禮、智，正是性之四德，有是器，即具是四德之理。分開有此名目，合之只一物也。但性屬理，故不雜；心屬氣，便有清濁理欲之雜，唐、虞所以言人心、道心也。此理本人人具足，纔有人心之雜，理便喪失。故君子復性之功，正爲培植此理於心耳。

此言君子所性之蘊仁、義、禮、智，凡人本來原統於心，但爲氣禀拘，物欲蔽，雖不絶萌蘖，卻不能使之根於心。不能根於心，安能有生色云云之妙？不能有生色之妙，安能大行不加，窮居不損而得所性之存哉！注中所謂「氣禀清明，無物欲之累，則四德根心，積盛發外」，可知根字不是自然同然。

君子所性，不是説本然之德，故特下根於心三字，兼生質工夫在。生色以下，不是效驗，正是根心滿足處，所性到此方盡。動

容周旋中體者，盛德之至也。

根心體段難説，孟子特下其生色四句，正就所性充足處指示實際，非説根心應驗也。外面風吹草動，都是根裏緣由。張子十年學箇恭而安不成，程子曰：「可知有多少病痛在。」故曰：「形色天性也，惟聖人然後可以踐形。」

動容周旋中禮，方是聖人之盛德。古人云十年學箇恭而安不成，此正是聖人之不可爲處。若有意要説得自然，便入莊周嗒喪，晉人風流，不啻去而萬里。

孟子曰易其田疇章

兩其字，指民；兩之字，即指富。

至足便無有不仁，不是足後方求其仁，專就富養上説，不及教一邊。若王道之成，必世後仁，須兼富、教方得。陳定宇淺看此仁字，最有理。若謂孟子所該甚廣，則所以仁民之道有未全矣。新安陳氏曰：「禮義常心即所謂仁也。使菽粟如水火之多，則民皆能推有餘以濟不足，必不至於慳吝不仁矣。有餘則易公其有，所以無不仁。不足則各私其有，烏得仁？夫聖人治天下政事亦多端矣，然其大本在養民而已。民以食爲天，使民足其食之天不在乎他，在使民務本以豐財之源，儉約以節財之流而已。孟子言治鑿鑿皆實如此。」

焉有不仁，是富民之效如此。非富後又去做出仁來，如既富加教之説也。

民富則性良而俗厚。此仁字即在菽粟中推論，見民富之妙耳。非即富是教，亦非富不必教也。但如水火之求無勿與，即便是仁。仁字正不得深看，方得疊句急口語意。

民貧則私吝殘刻，争奪之意自然而生，此便是不仁。民富則有無關通，緩急親睦之情亦自然易發，此便是仁。仁字即富中自然之驗，是極言富民之妙，推論及之。要之，此

章原不重仁字説也。

此不是説先養後教，亦不是説即養是教，只是説治天下重在使民富足。富足則恒心自生，仁只是富足之效，與里仁仁字相似，原是帶説，故不曰民仁矣，而曰焉有不仁也。

此章仁字即在富足相通處見，非聖人教化漸摩之仁也。謂此便是教仁，不必更有王道，即失其義。

聖賢論治有舉其全，有舉其重。如對梁惠、齊宣、滕文所言，舉全也；此章所言，舉重也。原未及教民意，謂富足不必教民者固非，謂富足即所以教民者亦非也。總因悮看仁字，便意上二節説養、下節説教相似。不知此三節只是一意。若説教民，須另有綱目在，不止易、薄四句矣。

或云：孟子不言功利，此卻言富言財，當有分曉。予謂只在可使富與財不勝用二句着眼，便似言功利；若向易、薄四句着眼，正見孟子行仁真實本領，與功利家天懸地隔，何須更用分曉乎？惟其政爲仁政，故其富足亦是仁治中之富足，民心之仁厚有不期而然者矣。

聖人只欲民遂其生，此便是仁字根源，故其經制不求富而民已富，不爲財而財已足，所以民無不仁。若聖人沾沾謀富足財用，則上下交征利，不仁之甚矣。蕭道成爲治十年，可使黄金與土同價，亦可與聖人使菽粟如水火同語乎？

孟子曰孔子登東山而小魯章

首節總只言聖人之道大，以起下學聖之法，與《中庸》大哉聖人之道三節相似，連聖人二字亦是從道字帶來，原不爲孔子贊頌也。近來紛紛拈重孔子，又分上兩句在孔子

身上語，下兩句爲學者身上語，都自討支離。此節只是贊聖道之大。難爲言亦猶小魯、小天下耳。

孟子曰雞鳴而起章

間字有疆界，有幾候，但知疆界而不知幾候，則省察處不切實矣。有指點，有工夫，但知指點而不知工夫，則下手處不切實矣。且如做時文，亦有利與善之分。要講明義理作好文字，便是善，便是舜之徒。若只要去剽竊決科，便是利，便是跖之徒。❶顧其間，亦當從雞鳴時辨取可耳。

孟子曰楊子取爲我章

楊、墨之分不關出處。楊經世也只是爲我。墨修身也只是兼愛。子莫執中，也不是出處之間。

墨子兼愛，究竟不能兼，如佛說普度衆生，究竟不曾度他，只借此立說夸誕，令人信從耳。要之，異端門户雖別，其本指只是一箇自私自利。楊、墨、佛、老原是同根生也。

執一，謂彼自有其一，非聖人之一。執中亦彼之所謂中，非聖人之中。

金正希云：「學問到極處，有何楊、墨？有何中道？任他做出，有何是非？道學家開口要得欛柄在手，所謂權也。孟子闢楊、墨，誤了天下萬世許多，子莫早已見其端矣。」先生曰：他只看差了權字，作權柄之權，謂縱横妙用儘繇自家耳。不知此卻是無忌憚，非權之謂，正如無星之秤，任意輕重，卻與物之本然分兩不合。權者，秤錘之謂，正在秤星上推移，得箇没走趲真實本然分兩

❶「跖」，原誤作「蹠」，今據文意改。

耳。從漢儒不識權字，程、朱辨析至精，已明白無疑矣。而後來又從新惑亂，道之難明如此。

異端之害，朱子謂其彌近理而大亂真。然佛、老猶自立其說，與儒者爭勝。今則儒者反竊其緒餘，曰聖人之道本如是，其爲亂也，更甚矣。《荊川文集》有云：「六家九流與佛之與六經、孔、孟並也，門外之戈也。其竄入於六經、孔、孟中而莫之辨也，室中之戈也。」其言痛切明快，有衛道之功，乃晚年爲王畿、李贄所煽惑，一折而入於羅刹鬼國。甚矣！文人雖能言，多無當於道也。後有作者，慎之哉！

孟子曰饑者甘食章

借飲食以明心，故有豈惟、亦有轉折。其實飲食之害，即心害也。但所指甘飲食之不正，乃氣上事，不是理上事，故得如此道耳。勘破此義，分合說來都是。若陳、王一班講，必曰氣即是理，卻是孟子支離矣。

孟子曰柳下惠不以三公易其介章

此正與君子不由不恭參看。知其爲如是之介，必不由不恭，正辨其爲聖之和，非專指其介也。

孟子曰堯舜性之也章

性之是合下如此，身之是做到那田地，其道理不二也。

人皆可爲堯、舜，是言其理；堯、舜性之，是言其氣。要之，氣不可强而理無不全，故皆可爲堯、舜。必須從身之下手，但須別出假之者耳。

王子墊問曰士何事章

大人之事，只是仁義，故大人之事備者，備於志也。若將從來管、樂公輔套子鋪張，只綳得窮秀才門面大話耳，究竟與大人没交涉。

孟子曰仲子不義與之齊國而弗愛章

衆人眼中無一件不倒置。仲子之流，不過就衆人意中顯奇特，是衆人之黠者耳。

桃應問曰舜爲天子章

此只設難以窮聖人處變之道耳。皋陶不執，執之而舜禁則害義，舜聽皋陶執之則義又害仁。惟皋陶自執，不以天子父廢，此爲義之盡。舜自竊負而逃，不以天下易父，此爲仁之至。道理到此已盡，人又要推論舜逃後皋陶如何行法，天下又如何迎舜，直是痴人説夢矣。若依他推論，恐皋陶必須出廣捕牌，舜須毁形變名姓，即迎舜返國後，亦須斷燒埋銷案耳。

孟子曰食而弗愛章

當時上下只用得虚拘之法，其不可者，僅孟子一人耳。此法不止戰國，後世取士用賢，總不出此義。要之，世間君子不多有，自不得不爾。陳簡討、吴聘君、陳布衣不肯應科舉，有志者且然，况聖賢乎！

孟子曰形色天性也章

形色只是形色，其各有自然之理，即天性也。此天性即在形色上看，是從道理説，不從心説。

此與告子生之謂性、陽明能視能聽是

性，正有是非邪正之辨。

有謂：念之自內而起者，必外緣形色而後可以接於物。善之自外而觸者，必先感形色而後可以通於故。形色之於天性，一耶？二耶？先生曰：此是內外交接之故，不是形色天性之義。即形色之理是天性，非形色能通性也。形色與內相通處，卻說心矣。

心亦只是形色，其作睿聖之理，則天性也。

若云形色即是天性，則是口之於味，鼻之於臭，目之於色，四支之於安佚，皆可謂天性也。其弊必至於猖狂恣肆無忌憚而後已。故注云：「人之有形有色，莫不各有自然之理，乃所謂天性也。」此紫陽有功後學之語也。蓋目能視，耳能聽，而聰明乃天性也。父子、君臣，其仁義乃天性也。故曰有物必有則，曰惟聖人然後可以踐形。合下如此，反身而誠，無所缺欠，生安之聖人之踐形也。克己復禮，主敬强恕，學利困勉之聖人之踐形也。

踐字在聖人是現成字面，在學聖人即是用力字面。

人講此節，每補出聖人不過踐形耳，以爲得引進衆人意。不知先失語氣，看惟字、然後字，一何鄭重，正要見踐形之難也。但看後世講性說心，出玄入妙，扛得兩脚不着地，然於視聽言動上何曾肯用工夫來？惟其看得踐形粗淺耳。《孟子》此章正爲此症下針。

孟子曰君子之所以教者五章

有如時雨化之者，此是第一等人教法，甚言當下點化之妙，不指平日積漸之功也。平日積漸之功，即下面四種亦同。事如時雨

化，非其人不得，在聖教亦希有難覯者。若説聖人概化之以時，則不須復有下四種矣。

自時雨化至答問，其品遞降有差。至私淑艾者，原別變一法，不可謂其品在答問之下也。要之，私淑艾中亦有上四種在。如孟子、程子、朱子，如時雨化一等也，其外諸賢，成德、達財甚多。若訓詁、箋注之儒，亦答問之流也。孟子以此一條置末，固自處之義，亦理當另起耳。

公孫丑曰道則高矣美矣章

丑既知高美，而又欲孟子少貶，須知原不曾識得道在。夫道，豈孟子囊橐中物，而可意爲高卑顯秘乎？世之師以欺其弟，弟以疑其師，如此者正復不少。乃知庸人見識，千古如一。

公孫丑差處，只在一使字。夫道何物也，豈教者所能使乎？云何不使爲可幾及，然則所云不可及者，彼亦疑孟子之使也。今日初學作文，不肯要好，而只怨訕前輩之何不下一格者，如此不通議論豈少哉！

孟子曰天下有道以道殉身章

戰國時，縱横、名、法，督責富强之術，皆爲逢迎人君好貨利、淫欲、武暴之心而造爲一種説數。以爲道理當如此，或遠托黄、老，或近祖桓、文，皆所謂以道殉人者。

孟子曰君子之於物也章

親親而仁民，仁民而愛物，此二句有三義：親用之親，仁用之民，愛用之物，施之各當，一也；親親、仁民、愛物以次差等，推之有序，二也；仁民愛物，總只在親親用力，此處厚一分，下稍有一分，歸於一本，

三也。

親親、仁民、愛物，層次雖有三等，而君子之爲道也，止有一本。親親十分，到愛物纔有一二分。若親親只五六分，推到仁民處已不足，況愛物乎？故君子欲盡仁愛之量，只在親親上加厚。親益厚，則放之仁愛益周。此之謂務本道生。韓退之《原人》亦能言篤近而舉遠，他便見得箇大頭腦處，但於細分不精實，故一視同仁句便籠統去。於《原道》亦云博愛之謂仁，其見處大略如此。平生最闢佛氏，卻不道此處正落他圈禮，若無橫渠一篇《西銘》，此理終古欠分明矣。

親親、仁民、愛物，必如此剖別分明，纔成得渾侖一件，所謂仁也。異端不知此理，以平等普度、無別擇爲廣大，不道正是其不仁處。譬之人身，自首至足，官骸分位，高卑清濁，迥然各用，卻只是一體。然必如此分位各用，乃所以爲一體。若倒屙出口，捫舌置尻，豈復成人哉！異端究不能自平其首足官骸之等，即可以信其理之必無，而説之不可行矣！

只理一分殊四字，自是天生如此，非聖人强爲差排分别也。但看世間持齋放生之人，即使孝親敬長，已自降其親長，與蟲豸同等，不可以言孝敬矣！然持齋放生，則無不忤逆父母，争忮伯叔兄弟，刻薄宗族親戚者，其立説顛倒，勢所必然也。

儒者理一而分殊，只是推得去。異端二本而無分，只是推不去。兩句中兩而字，正是説推得去也。

異端所不解在分殊處，秀才所不解在理一處。故講此章者，不怕不明等殺，但不能於等殺上見得箇渾侖一件耳。

孟子曰知者無不知也章

孟子開口便説無不知也，無不愛也。有此二句立在前，則篤近舉遠之理不必注解出來，而言下大意已解。此二句説在前，即是活句，移置急先務、親賢後作補足語，即是死句。夫句之死活，豈有他哉？惟在人移置先後之間耳。

四書講義卷之四十三

孟子十四

盡心下

孟子曰盡信書章

孟子教人信《書》貴得其大意，不要字句上去傅會。且如咸丘蒙説《北山》之詩，其始似拘，然遂使天下以臣父爲可，其終則賊，故謂盡信則不如無耳。今之後生小子輕於非詆先儒，村學究便思著書翻案，須知孟子究不曾抹卻血流漂杵句也。

差在盡字，不在信字。所以盡者，胸無是非也。

文勝則史，古人文章定有過實處，理本如此。

孟子正恐人不信《書》，而言讀《書》當得其大義所在。若徒求之辭句，反以小者惑其大者矣。謝上蔡博舉史傳，程子謂其玩物喪志；及見程子讀史書，字句不遺，甚以爲疑。後乃悟此理，每舉以教學者，正可與此意參看。程子改《大學》古本，朱子辨《詩序》，此能篤信書者也。伯安舉良知而非《孟子》之旨，舉致知而非曾子之義，此不信書者也。會得此意，方不負《孟子》此章心切。

《孟子》此章，專爲不善讀書人害道説法。一種拘文牽義，支離於字句而反病大旨，如近世《蒙存》、《淺達》等講章是也。其

一種穿鑿破碎，自以爲得古人不傳之奇而深害於道，如郝敬之《經解》、季本之《私考》，近日黄石齋之《易象正》、《洞璣》等經説是也。此皆就文字生病，即可以本文正之，其害猶小。至若陰主邪異之教，而陽借聖賢語言文字以飾其説，如致良知、體認天理、主静、知本、慎獨體等宗派，言皆聖賢之言，而理非聖賢之理，惑亂至此，雖明眼難辨，害道乃不可勝言矣。然其詖淫邪遁作用，總止在語言文字之粗跡上生狡獪。而今之學者於聖賢之書，亦止在語言文字之粗跡上作生活，聞其説，便似與聖賢之書無異，鮮不靡然信之，而反不信正學者。皆緣於義理無見，而讀書但知有語言文字之粗跡也。若能於書之義理是非研究，得聖賢真正指歸，則一切語言文字皆有下落，誰能改頭换面以惑亂我哉！孟子所戒，止爲盡字不好，不是教人不信《書》。盡者，正指語言文字之粗跡，雖經傳不能無文法之病，讀書不於義理是非上斷之，將語言文字之粗跡與聖賢指歸混淪，不分輕重，則必反因粗跡而疑及指歸。如泥血流漂杵，必疑武王之力篡不仁矣。即讀此章書者，亦須見孟子指歸，而不執語言文字之粗跡。不然，如陽明謂「反之吾心而非，雖言之出於孔子，不敢信也」，彼直是不信《書》耳，遂爲無忌憚之言，豈非不如無《書》一句粗跡誤事耶？

於世務而講幹旋者，必小人也。於學問而講幹旋者，必小儒也。如孟子云「吾於《武成》，取二三策而已」，一何光明磊落，直截痛快！作文者曲爲之説，曰：不盡言，正所以盡信。意若孟子此言有所太甚，而必待我之爲幹旋者。吾不識孟子何如人，而待公等幹旋耶！朱子之於《禮》斷然不信古本《大

學》，於《詩》斷然不信《小序》，何嘗依違囁嚅於其間哉！其所以不依違囁嚅者，以其務求此理之當，初非有立説翻案之私意存焉也。惟陽明肆詆考亭，而又恐天下之疑其異而不之信也，乃爲《晚年定論》以斡旋之，改竄割裂以就其説，思以塗天下之耳目，即此爲欺天罔人矣，尚何論其學乎！佛氏著説多援聖經，闢邪如韓、歐、程、朱，反扯入護法伽藍。宗杲謂張侍郎云：「足下得此把柄入手，即用儒家言語改頭换面接引後學去。」無非此故智。吾故曰：凡講斡旋者，必小人、小儒也。

當時必有争地殺人者藉口《武成》，故孟子發盡信《書》不如無《書》之論。

孟子不盡信者，必有深信處。今試讀《武成》篇，諸公且道孟子所取二三策安在？

孟子曰好名之人章

當時好名人難辨，能讓千乘，安得不驚世？若近日何用如此，口談性命之人皆失色於簞豆者也。其妻子生徒且心鄙之，况能欺天下乎！然雖高低迥絶，總只是此一點心腸裝扮。古之名高，則好者亦高；今日名低，則好者亦低耳。

孟子曰聖人百世之師也章

此章專就聞風興起處，指出清和之聖將來鼓舞天下人。自古未有以聖人目夷、惠者，有之自孟子始。當楊、墨、鄉愿陷溺頽靡，非得一番振興，不足以救之。惟夷、惠行高迹著，以之廉頑、立懦、寛鄙、敦薄，效速而及廣，故專舉以立之表，是孟子千古特識。此章之微旨在此，但有揚而無抑，故不但與

養氣、大成二章之論不同，并與隘不恭章專論夷、惠者亦別。看朱子《答問》兩條，正發明所以不及孔子之故，非於此章補足願學意也。隘與不恭章言外有願學意，此章並無言外百世之師，正極力推崇以鼓舞人興起。❶然則孔子非興起百世者乎？看孟子凡説聞風，但及夷、惠而不及伊尹、孔子。伊尹有事功，不用風；孔子道大，不可以風言也。聞孔子而興起者，止有一孟子，後只有程、朱耳，豈可望之人人乎！惟夷、惠以高行偏勝至聖人，故有風。風便易動人，春之和，秋之清，皆風也。故變化萬物最速，四時元氣流行，豈得以風當之哉？故此章言外無孔子。

論夷、惠，有指其弊言者，隘與不恭是也。有比論聖人之極者，願學孔子是也。有引其同道者，趨一是也。有微顯闡幽以見各聖未嘗不全者，柳下之不易介、伯夷之不念舊惡是也。❷各章自有義，絶不相通，此章不但不指其弊，不論其極，不引其同，并不闡聖德之全，正要就他偏勝處見其制行之高，足以感動百姓耳。

孟子學孔子而屢歎夷、惠，何也？朱子曰：「薑、桂、大黄雖非中和，然去病之功爲捷。參、苓、芝、朮有養性之益，而緩急伐病，未必優於此。所以屢稱夷、惠，而不及孔子也。」今日人品文字皆不能卓然有所樹立，而輒講渾融圓活，正犯麻痺狂譫之疾，非大有以滌盪之，雖參、朮不能補益也。

孟子曰仁也者人也章

此章大意是解釋仁、道二字，歸重人身

❶「鼓」，原誤作「彭」，今據《正編》改。
❷「伯」，原誤作「百」；「舊」，原脱，今皆據《正編》補改。

爲正。從來有重仁字者，有重道字者，有重人字者。重仁見此理本然親切，重人見責重踐形意。朱子兩下互説，正是合字之旨，故二説皆可。若重道，則是倒説，非本義也。言字固重，然論之如是，體之亦如是，非有二也。以仁之理合於人之身，有人倫日用之事，即爲君臣父子之道。人不合仁，無從爲道。不合仁與人，亦無從言道也。至講章謂上句未有合意，至下句方合之，以見所以爲道，其説極支離。又有謂首句便自合矣，何必屋上架屋，其儱侗更甚。仁也者，人也，此句説道理自然。人必合之而後爲道，必合而言之而後明其爲道，首句中連合字也説不得。

此與《中庸》「仁者，人也」義絶不同。看《中庸》下句便云親親爲大，又對分出義理來。故人字指生意愛理而言。此下文云合而言之道也，可見人字指所以爲人之全理而言，看白文自分明。今一概作《中庸》義解，不但仁字誤，并道字亦説不完全矣。

仁者，所以爲人之理。人身乃仁之體質。以此理合此體質言之，方見得道理出來。

仁者所以爲人之理，合而言之便是率性之謂道，都就人身本然而言，非謂通於人物也。人看得仁字粗淺，以慈愛爲仁；看得道字粗淺，以因緣交接爲道，竟將此理都説在外面。如其言，將静坐一室，不與物接，則竟無仁無道耶？

貉稽曰稽大不理於口章

或謂：青天白日，奴隷知其清明。孟子此言，終是激論。此其説尤與於小人之甚者也。吾試以後事論之：自漢以來，道莫盛於

考亭，而考亭至今不理於口矣。自宋以下，禍莫烈於新建，而新建至今理於口矣。且如論朋黨，東漢之世以李膺、范滂爲是，其得更理於曹節、王甫之口乎？如論儒、釋，吾以儒爲是，其得復理於釋者之口乎？人惟以理於口爲純粹中正，於是於門户始有調停兩是之説，於學問始有異同合一之説，此非小人之尤者乎？故吾直斷以爲世之爲聖人者，斷斷乎未有或理於口者也。然斯言亦且攖衆喙矣。

孟子曰賢者以其昭昭章

昭昭在明明德上説，使人昭昭謂教化之行，即新民也。

陳臻問曰齊饑章

陳臻亦疑不可，其不可從利害來。孟子自有其不可，此不可從是非出。是即喻利喻義之辨，亦即爲己爲人之分。今人纔開口，纔舉足，便只有一个成敗利鈍橫於胸中，如何得人品事功耶？

孟子曰口之於味也章

此章專爲當時談性命者，如告子一流，竟以氣即是理一滚説去，不復知其分處，其弊至以人欲爲天理。如今日之講學者，兩兩開説分明。君子不謂，謂字極重。

原是道性善與闢生之謂性之旨耳。

道理愈分析則愈明，如性、命本是一原，被孟子判作二；又將性也、命也、不謂性、不謂命寫作四。辨析毫釐，如繭絲牛毛，一針不亂，而所謂一原處更分明矣。

讀《孟子》此章，方知程、朱理氣分合之義的確不可移易。

只義便是性，非義之上更有性也。是則從，非則諫，可則進，否則退，明則良，昏則死之類，乃所謂義，非血性真切之謂也。人於義字看來，終與仁字不同，即告子内外疑團也。

《中庸》尊賢爲大，❶義也。而下節更云不可以不知人。蓋尊不難，尊非所當尊，則義失，故必重在知人。知人即智也。知帖賢説，正是此義。

《孟子》一部書，只是有性不謂命。佛、老、荀、楊都見不透，❷此所以亂道。後來昌黎爲性有三品之説，雖稍近理，然到底只説得氣質之性耳。

浩生不害問曰樂正子何人也章

孟子説天爵，便云樂善不倦。樂善處正是人性之同，性善故也。從此到聖、神，亦只是善上做去。然善在天下爲實理，而在人爲實心，有實心，則實理始爲我有。此孟子道性善而又必稱堯、舜，勉人之本旨也。

之謂善三字語氣，原指人品名目。注中天下之理四字解可欲二字耳，故接句即下「其爲人也」，煞句「則可謂善人矣」，清出本義。

自大至聖，相去尚遠，實有工候界級。可見到聖與神，其辨甚微，不得强分兩等。不可知故曰神，非如神之謂也。

孟子曰逃墨必歸於楊章

從來異氏有箝椎棒喝之法，勸誘籠絡之術，而吾儒無有。所以智愚强弱之民，盡爲

❶「中庸」，原脱，今據《正編》補。
❷「荀」，原誤作「苟」，今據《正編》改。

彼所收，而反以儒爲澹泊也。然爲所箝椎棒喝、勸誘籠絡之民，而使其一有悔心，則未有不反而以吾之淡泊爲有味者。何則？人之本心不可泯没，而先王之法又皆待以至誠，故惟在受之者有其人耳。特疑孟子時，闢楊、墨者惟一孟子耳。孟子方患天下之不能距楊、墨，故大聲疾呼曰：能言距楊、墨者，聖人之徒也。奈何即嫌其太甚乎？不知此正如捕盗之尉，方其追跡掩擊之時，諄諄戒諭，勿令殘殺，便要打算所以受降編置之法耳。

孟子曰有布縷之征章

用一緩二，上三句中本具，不是舊制並征，君子爲之更張加恩也。只因後來一時併取，民力不堪，故孟子言此，意中先有用二用三而發。

或云：以催科爲考成，爲有司者知愛功名，不知愛百姓。萬曆間江陵相公爲之俑也。此言真可痛！然吾聞當時有司尚有寛法以甦民者，朝宁亦不之罪也。後來有加派，有預征，而民始不堪矣，然吾見尚有漏網之頑民也。後來良善無絲毫之敢逋，而官蠹豪猾侵蝕動以千萬，而民更不堪矣。

天下賊民酷吏，不消他惡，只急公奉法四字足以殘殺天下有餘。罪則歸君，利則歸己，美官多錢皆以一路之哭得之，考成課最，繇此其選也。

孟子曰人皆有所不忍章

第二節緊承首節，仁義並起。充字下兩節，則又因充無穿窬之義而極推之。

不忍、不爲四字尚渾淪，❶又就其中指出最淺近平易者，令人箇箇承當無可遁脱處。

無受之實，有氣上事，有理上事。孟子所發明，專指理耳。氣之無受不可充也，充之則必至於盜賊叛亂，豈無穿窬之心之所推乎！

孟子曰言近而指遠者章

他處而字，勢側重在下半截；此處而字，勢歸重在上半截。蓋非謂近約者貴乎遠博，謂遠博而即在乎近約，乃所以爲難也。

孟子曰堯舜性者也章

此命字指氣數之命言，非性命之命也。以漸近自然爲解，乃至命，非俟命矣。

孟子曰說大人則藐之章

實見得夫子温、良、恭、儉、讓之意，方識此泰山巖巖氣象。若徒作虛驕客氣，則戰國縱横之士，如顔蠋、王斗之徒，亦能爲之。彼其意中正有大人之赫赫在，如醉人之必强謂不醉耳，又何嘗藐也！

孟子曰養心莫善於寡欲章

此欲字非嗜慾沉溺之欲，即口之於味也一節道理。孟子所云性也，堯、舜所云人心也，乃凡人之與生俱生，雖聖人亦必不可無者也，故謂之寡。寡者，謂不爲其所誘溺沾戀，則道心爲主。而仁之於父子一節道理不走作，乃所謂存焉者也。謂之有存焉者，不

❶ 「四」，原誤作「二」，今據《孟子》改。

止是虛靈不測之物存，有與之存焉者耳。荆川《答王遵巖書》自謂：「四十年前所聞於經書師友，與其意見窺測者，皆爲隔壁聽話。於是放捨抹撥，見得些影子，原是徹天徹地靈明混成東西。」至謂：「孔、顏一生工夫，只完養收攝得此物。」其說之可笑如此。故知明明德不講得止至善一綱領，雖坐破蒲團，踢翻醋甕，未有不蹉入鬼窟者也。

須知口、鼻、耳、目、四肢，渾是一團天理。纔說欲，便是不好。此與《虞書》人心不同，故周子之說謂當寡之又寡，以至於無，而朱子又曰只漸減少，便存得此心，則周子之說固精，而朱子之說又較密。

萬章問曰孔子在陳章

有謂：狂者又不可得，此句回護甚難。上云琴張、曾晳、牧皮皆狂者也，此云又不可得，將置諸賢於何地耶？先生曰：琴張、曾晳、牧皮固狂者一流，然終不知所裁，不足以與大道之傳，故曰不可得。此句又何須回護？如顏子早夭，不及見其大成，即不算與之。不然，不得中行句又置顏子於何地？

人都看鄉愿做庸鄙一流，非也。其見頗高，其術甚狡，以庸鄙之言行愚弄惑亂天下耳。老、釋正得此秘，故易於動人。因思嵇、阮之徒，似乎狂狷行徑，也只是鄉愿法嗣，與狂狷正自背馳，皆從生斯世也、爲斯世也此二句得宗者也。

反，復之也；正，復其所也。聖賢大聲疾呼，驚世震俗，到得此理復明，原是人人所自有，不是聖賢別將一件換去，也不是別有所修改加減於上面也。惟其如此，憑他管、商、申、韓、儀、秦、佛、老、告子、象山、公甫、伯安百般惑亂，日新月盛，到底澌滅他不得。

今日提起便在，只恨無君子反之使正，以奏興起之功耳。

經在天地間，亭亭當當，本無不正，只緣異端惑亂之後，故必反之而後正耳。

正字中分量亦復不同。君子反經，必須到盡處，方是孟子之所謂經正。如漢以後闢二氏，功莫大於韓退之，然於經尚粗，有正不盡處，必至程、朱而後謂之正。即程門弟子於經亦微有不盡處，得朱子爲之詳辨，而後無所不正。故反字在經字上，正見人人可以用力，反得一分，即有一分之興。至正字在經字下，非孔、孟、程、朱之功，不足以當之也。

經正民興，原在辨明學術上説。玩注下「是非明白，無所回互」八字，則正、興都就知一邊看。若泛作政教感化講，失之遠矣。反經之任，堯、舜與孔、孟共之。能言距楊、墨者，即君子也。吾輩今日猶得執此理以闢邪説，亦賴程、朱一番經正耳。

經與民原流合一，故正與興氣息相關，此即性善之旨也。正者，正其善，興亦興其善。君子不是別有个道理，只就此中分辨出似善而非者耳。異端之亂道，亦未嘗敢道个不善，故只好説个無善無惡爲本體也。今人動云佛氏亦勸人爲善，陽明亦教人爲聖人，然則《墨子》一書亦言修身、尚賢以治國、平天下，同是堯、舜，同非桀、紂。韓退之且惑其説矣，何以孟子獨斷个無父、禽獸之極罪乎？故後世講學，只是是非不曾分明，纔不分明，便經不得其正，身入於邪慝而不自知其非也。

今人最怕是是非二字，一切要包羅和會，圓融含餬。纔辨白分明，便曰矯激，曰刻露。凡做文爲人無不如此，甚至三教必求合

一，朱、陸必求同歸。推其意，并楊、墨、告子與孟子不分優劣爲得。此正是鄉愿之術，中於人心淪肌浹髓，牢不可破。看孟子一生用力，亦只於是非二字分別得盡，其所謂經正，直不許似是而非者絲毫假借夾帶過去耳。

注中興起於善最宜玩，善即經也。富强之説精，則民興於功利；禍福死生之説精，則民興於二氏；科甲之説精，則民興於時文；速化巧宦之説精，則民興於無恥。彼皆發憤竭力以圖之，未始非興也，但不興於善耳。

衆皆悦之四字，便是興字命根。要之，庶民原無日不興，悦鄉愿處亦誤以爲善耳，而不知其非也。若有真善式樣示之，其悦更可知矣。孔、孟不再，無怪其惑於佛、老；程、朱不生，無怪其溺於陳、王。天下紛紛，總緣未得箇反經君子耳，於民乎何尤？

君子與邪慝所争者，正此庶民耳。即以文字喻之：今日俗爛墨腔，不顧書理，相習成風，此邪慝也。只爲天下秀才隨人脚跟，不能知恥自振，此庶民不興也。有識者從而憂之，思得一二實學奇才者出，使之翕然興起亦甚易。此孟子好辨正人心本懷，即孔子思狂狷章意也。

毁狂狷者，只有鄉原；破鄉原者，亦必須狂狷。望君子曰反，望庶民曰興，皆奮發振起之象，即思狂狷本意也。稱夷、惠爲百世師，能興起人而不及孔子，朱子謂治閭巷危惡之候，姜、桂、大黄優於參、术，正是此旨。

此章原論狂狷，因及鄉原，因及邪慝。邪慝二字，包舉楊、墨與諸異端説客者流在内，故注云鄉原之屬。

章意只是論狂狷而及鄉原。鄉原者，狂

狷之反對也。狂狷似偏而實近中道，鄉原似中道而實爲賊。故反經經正專指鄉原言，至邪慝句則所包者廣，注所謂「並起，不可勝正」者，日新月盛，其出無窮。而吾學既明，則衆邪皆自滅熄也。

或云：孟夫子實見戰國以後士大夫陷溺已深，不可與入賢聖之道。漢興，治法不純，用儒者轉見敦厚，讀《萬石君傳》自見。唐用詩賦，宋尊經學，士氣愈盛，德業愈衰。明初深見及此，選舉人才彷佛孝弟力田，多有布衣徵爲尚書者。矯枉如此，尚致後來文弱之弊。孟夫子一眼爍破千百年盛衰氣運。今日舍徵聘而襲制舉，誠未見其可也。先生曰：士大夫陷溺深，不可與入道，正爲無真讀書儒者耳。漢興之酈、陸，即戰國說士也；叔孫通、公孫弘，閹媚之徒也；萬石君與其子建、慶雖稱孝謹，一味阿世取榮，正鄉原的傳。史遷與微巧之直不疑、處謂之周仁同傳，深譏之也。然則漢治之卑，正爲用鄉原，不用儒者耳。經學明於宋，而宋實不不能尊用之故衰，豈可與晉之清言同案哉！後來事功人品之壞，皆由學術之不明，制令雖尚程、朱，而士大夫講學者叛之若讐敵，即嘉、隆以來，講章制藝可見。此經不正而邪慝興，釀致生民之禍；制舉雖非不易之良法，然實非其罪也。今不明正學術之是非，而欲罷制舉，行徵聘，吾見一班有錢不識字鄉原彈冠上塲耳，曾何補於治道哉！

此章反經以孔子之是非爲宗，以入堯、舜之道。下章即繼以列聖相傳之統，由堯、舜至孔子，則反經君子，其任固有所屬矣。

孟子曰由堯舜至於湯章

聖人每五百年一興，天地氣運使然。顧

天地之氣運，亦有厚薄。堯、舜、湯、文皆在上位，是值氣運厚時；及周之衰，孔子不王，是值氣運薄時，天地反承受聖人不起耳。

見知、聞知之分，大段有不可曉。朱子謂：「以同時言之，則斯道之統，臣當以君爲主。以異世言之，則斯道之傳，後聖當以前聖爲師。」大義已盡。近時講學必系師傳，正墜異端密室傳帕之習，不過以此爲標榜招牌耳，實與聖學無干，學者不爲其所惑可也。要知上幾節文勢直注末二句，是孟子歎道統之無屬，而隱然有自任之意。

凡邪教密傳，非大道之公，故必以衣鉢源流爲証。聖人之道，若大路然，不必有所付受爲支派也。其揆果一，則千歲千里若合符節；所行所言，天下後世皆可共質。如其不然，雖親依賢者門牆，於此事無毫釐交涉也。

四書説

〔清〕莊存與　撰

田久川　校點

目録

校點説明

莊存與(一七一九—一七八八),字方耕,號養恬,江蘇陽湖(今常州市武進區)人,乾隆十年(一七四五)榜眼,授翰林院編修,官至内閣學士。後任直隸提督學政,因嚴禁考場舞弊引起滿洲、蒙古童生群哄而遭彈劾罷官。尋復官。擢禮部侍郎,南書房上書房行走。乾隆五十一年(一七八六)致仕,後二年去世。存與爲人正直,居官清廉。治學勤苦,雖長期做官,而講學、著述不輟,著有《春秋正辭》、《毛詩説》、《尚書説》、《樂説》、《四書説》、《周官説》、《周官記》、《尚書既見》、《演算法約言》、《繫辭傳論》等,後人彙編爲《味經齋遺書》。《清史稿》卷三〇五有傳。

莊存與致力於闡發《春秋》公羊學,宣揚《春秋》微言大義,振興沉寂千餘年的今文經學,從而開創了常州學派,其《春秋正辭》就是常州學派的首作。其後劉逢禄、龔自珍、魏源輩祖述其學,發揚光大,影響甚鉅。

《四書説》一書通過闡發四書微言大義,矛頭直指程朱理學,指斥朱熹等人沿魏晉玄學家援佛、道入儒,名爲衛道,實則害道。

本書基本上採用問答體,引述四書以及五經、《史記》、魏晉玄言、老莊佛言乃至理學家言論甚多,大多爲原話,少數爲作者歸納提取之義,加上闡發「微言大義」本來就難免穿鑿附會,而清代今文經學家解經文字遠不如程朱理學家解經用語通俗曉暢,故欲讀懂本書實非易事。

《四書説》一卷,有兩種版本:第一種見於清道光年間陽湖莊氏刻印《味經齋遺書》七種第六册,第二種爲道光晚期陽湖莊氏寶研堂刻印《味經齋遺書》十五種第八册。兩種版本文字無甚差别,因第二本字跡較清晰,本書取以爲底本進行校點。書後有蔣彤跋,無題,今補,見目録。

校點者　田久川

四書說

賜進士及第授光禄大夫禮部左侍郎加一級
樂部大臣南書房上書房行走莊存與撰

天下之人莫不知有天，莫不知上天之有，莫不知上天之無聲無臭，莫不見日月之明、星辰之行，莫不知雷電風雲雨露爲天地之交而不至於上，不敢據地之形而謂天之有形，不敢以測地之體而謂天之有體。古之人曰「天有六氣」，不敢以六氣爲天；漢之大儒曰「道之大原出於天」，不敢以爲天地所不能盡有。近似之言曰「太極，元氣函三爲一」，則未知其以天爲太極歟？抑有自名太極者歟？要皆莫之敢言也。後之人生魏、晉、宋、齊、梁、陳、隋、唐之後，老、莊、佛之書，先入爲主，而聖人之《易·繫辭傳》、子思《中庸》之篇，又已爲魏、晉人竊其似，以附益異學。今自汎濫二氏之餘，反而求之，見《易》有「无思」、「无爲」、「无方」、「无體」之云也，《中庸》有「無聲無臭」、「不覩不聞」之云也，《論語》有曰「予欲無言」、「中人以下不可以語上」之云也，曰「道在是矣」，「不傳之秘在是矣」，豈讓二氏爲不可及哉！字之曰道而不繫諸天，未若名之曰理而繫之於天也。實則不能信其出於天也，惟所生之人及□□所受之理，則出於天云爾。如有聞道之人，則不復由天之所命，命不足道也。是以其言理也，或繫之天曰天理，或不繫之天而曰理，或繫之物而曰在物爲理，或爲推本之曰「天即理也」。其尊無對，謂天

之尊，惟恃此理也。或區別之曰「自理而言謂之天」，蒼蒼在上，不足以當之也。又疑而二之，曰「天者，理勢之當然也」，則天有時不專恃理而兼恃勢。于是析天之一言爲二，曰「此義理之天」，「此氣數之天」，遂決然斷之曰「道者，天地所不能盡也」，則遂剖判之，曰「天人理一而分殊」。于是上天之命下人者，又自有其受命所在矣。甚且明徵之曰：「天能生覆，不能形載；地能形載，不能生覆。此其分也。」察其受蔽之原，則所深信不疑者，不過曰：「太極，理也，形而上也；陰陽，氣也，形而下也。」積陽爲天，積陰爲地，有「形而下」之實，安得辭「形而下」之名乎！則竟曰：「以形體謂之天，而并不名爲氣矣。惟理無惡，天地、陰陽有善有惡。」從爲之辭曰：「氣也，數也，非理也。」俄而又曰「善惡皆天理」，而不知其非也，則遂以「無善無惡心之體」爲教於天下矣。又謂「理無成毀，天地有成毀」，而以《易》之言乾坤毀者當之，不可得而破也。嗚呼，噫嘻！上天甚不足恃，亦善惡成毀于不可知之數而已矣。不虞天性至如是哉！上帝其不震怒乎？今辨其惑曰：《繫辭傳》、子思《中庸》記、《論語》述孔子之言，皆天地之常經、古今之通義也。魏、晉小人竊其近似者，解以老氏之旨，附之釋氏之家，此一大亂也。後人悦老氏、釋氏之書，信以爲聖人所不及。儒者不察其本，爲魏、晉謬解而附益之者，悉舉其所竊六經之近似，而以爲六經所自有。今反求而後得之，聖人不傳之秘也。徵實事、傳故訓者，爲膚爲末，豈足以知之。於是乎上天失其尊而命不足道矣！自以爲是曰：「理固足，命固不足也。」《詩》

曰：「皇矣上帝，臨下有赫。」吁，不知天命而不畏，亦復何以甚於此！此又一大亂也。夫既曰「不傳之秘」，則不可以爲天地之常經、古今之通義矣。非惑歟？

《易》之爲書也，宜乎言必稱陰陽矣。文王未嘗一言，孔子言陰陽罕矣。六十有四卦，惟《泰》、《否》；三百八十有四爻，惟《乾》、《坤》之初。乾、坤，有《文言》四言之。《繫辭》始言剛柔。其言陰陽也，則曰「陰陽之義配日月」，無得而踰焉，尊之至也。「一陰一陽之謂道」，三極之道，統乎天也。「陰陽不測之謂神」，天曰神，陰陽不測，天之神也。夫子言性與天道，莫著是矣。聖人罕言陰陽，實其罕言天道，敬之至也。故曰「立天之道曰陰與陽」。孟子没，學者守孔子之言以爲言，百世俟聖人而不惑矣。復奚藉補過救失于後之人乎！武王之訪，箕子之陳，難之而後言，皆古聖人也。武王曰「惟天陰騭下民」，不遂言陰陽；箕子言五行而已。聖人尊嚴天道若此其敬也，焉可罔乎！今曰：「陰陽迭運，氣也；其理則謂之道。」是補救聖人之過失也。雖然，言亦尚知忌爾。忌故疑，疑故其辭支。俄而又曰：「太極，形而上之道；陰陽，形而下之器也。」則決然而無疑矣。夫言必究其所終，是殆將曰：「積陽爲天，積陰爲地，天地亦形而下也。」然猶未敢明著之，且循誦《詩》、《書》之文，姑尊天而尚之曰「上天之載，無聲無臭」，故曰「無極」。周公之詩曰「無聲無臭」，不曰「無天」也。聲臭非極，則「無聲無臭」非無極也。天爲極，無天則無極，此非援《中庸》入老氏乎？然果迪知忱恂周公之言，正名曰「上天」，尚不至倒上以爲下，而曰

「天亦形而下也」。雖心所默契，則以天地有成毁爲已然之事、必然之論，人人著信，要未敢訟言于六蓺之中也。張敬夫答吴晦叔曰：「天地亦形而下者，一本于太極。」至此而謬且悖，不可復爲之諱矣！

《易》曰：「立天之道，曰陰與陽。」道一也，陰陽二也。道有二乎？曰：「兼三才而兩之也。」陰陽兩也，天一也；剛柔兩也，地一也；仁義兩也，人一也，三極一極也，天也何疑乎？今以陰陽爲氣，則將以仁義爲氣乎，爲理乎？曰：「仁義，理也。性命之理，仁義是也。」然則人之道獨爲形上之道，天地之道並爲形下之氣，可乎？又曰：「所以陰陽者，道也。」仁義爲道，可不求其所以，陰陽剛柔爲道，則不可不求其所以乎？且又曰：「道亦器，器亦道。」然則聖人曰「形而上」者，今曰亦「形而下」者；聖人曰「形而下」者，今曰亦「形而上」者。眩惑轉易，皆不瞬目而得之。言之不從，是謂不乂，且甚難而實非也。

觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，所謂「易與天地準」也。卦、爻，易之物也；陰、陽，天之道也；剛、柔，地之道也。立卦生爻，以準天地也。「和順于道德而理于義，窮理盡性以至于命」，所謂「彌綸天地之道」也。「陰陽合德」，「剛柔有體」，「大德曰生」，天地之道，則天地之德也。繫之辭曰「元亨利貞」。文王行此四德者，「和順于道德」也。天垂象，地效法，地有宜焉，物有宜焉。聖人以易仰觀俯察，「理于義」也。天下之賾，天下之動，聖人見之、象之、效之，「窮理」也。至誠能盡其性，盡人之性，盡物之性。乾至健，恒易以知險；坤至順，恒簡以知阻。則諸侯、百

姓，凡物之情，莫不效吉凶而致其亹亹者，盡性也。知化育而贊之，與天地參。自古聖人必受天命，堯、舜、禹、湯、文、武爲君，周公、孔子爲師，皆天佑下民而作之以助上帝者。至於命也，此豈空言所能述哉！後之儒者，尊理而卑性命，有義理之命焉，則尊矣。有氣數之命焉，則卑矣。有義理之性焉，則尊矣；有氣質之性焉，則卑矣。以其言推之，亦宜曰有義理之理焉，有氣數之理焉，有氣質之理焉。然其言理，則未嘗有二三也。吁！是性命析而理完，性命卑而理尊也。故其言天之尊不自尊，得理而後尊；命之尊不自尊，得理而後尊；性之尊不自尊，得理而後尊。必曰：「天也，命也，性也，即理也，惟理自尊。」則不曰：「即天也，即命也，即性也。」然而問其何在？則曰「在物爲理」。吁！莫尊於物，而天也、命也、性也皆賴之以爲尊。言不從莫大焉。則遂言曰：「理無在無不在也。」太極本無極之言，爲聖人拾遺焉，補闕焉，信乎大道之要，至論之極矣！豈其然乎？

「夫子之言性與天道，不可得而聞」，子貢之言也。今日性與天道，其實一理也，然則聖人終日誨人不倦，而言曾不一及理也。曰「所言無非此理也」，曰「終日所言，無非此理」，而獨靳此一言，一言維何？則曰「理」而已矣。又愚不肖之所與知也，固若是其不可得聞乎？孟子曰：「心之所同然者何也。謂理也。」夫「不可得而聞」而曰「心之所同然」，「心之所同然」而曰「不可得聞」，此非遁于窈冥恍惚乎！子貢必不爲也，孟子必不言也，將毋以理爲性與天道之極者，殆扣盤捫燭已

乎。子貢不得聞，孰能言之？其惟聖人乎！

子曰：「志於道，據於德，依於仁。」聖人三名之，將毋「道」與「德」非虛位乎？曰聖人之指，非老氏所能亂，後儒自亂之，不在定名虛位之小辨也。《易》曰：「有天道焉，有地道焉，有人道焉。」天位乎上，地位乎下，人位乎中，豈虛乎哉！朱子之言道也，心有所存而先示學徒以其近曰道，則人倫日用之間所當行者是也。甚矣！其似聖人也！然正之以古聖人，則有不合者：文王「望道如未之見」，孔子曰「朝聞道，夕死可矣」。夫固以事物當然之理釋之矣，何人之所由而望之未見、聞之可死乎？則曰：道無二也，皆性之德而具於心，無物不有，無時不然，所以不可須臾離也。然而「語不能顯」，「默不能藏」，此天理之本然，此天理自然之本體。爲至約之地曰約，而無定在；如水之來處曰原，而無定名。聖人於此則無言，言天、言四時、言百物，皆非正言，俾子貢喻之而終不能。子思不得已言之曰「鳶飛戾天，魚躍於淵」，其所以然者，非見聞所及，所謂「隱」也。又不得已而言之曰「上天之載，無聲無臭」，則不顯之妙矣。文王如未之見者此也，孔子朝聞夕可死者此也，百姓日用而不知者此也。「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」，不足以盡乎此也。天之所以爲天，地之所以爲地，皆以此而不能盡也，況仁者、知者乎？主斯道者，一人而已。何人乎？君子也。吁，非所云「吾不知其名，字之曰道」乎？非所云「生天地、法自然」者乎？非所云「以觀天地，天地亦物」者乎？既以知、仁爲一隅，非「道失

而後德之」云乎？彼平心以言天、地、人之道，固未嘗獨以陰陽、剛柔爲形下之器，彼仁義固有其所以然者，至「隱」存焉。妄意謂古之言天命者，《堯典》以來皆未嘗語，其實不足道也，其實則謂之隱者，似之矣。不若孔子言易有太極，又不若周子言無極而太極也。何也？子思言隱，人不知其爲太極也；孔子言太極，又不知其爲體之微也。皆不盡言，不盡意，至周子而發之，其功與天地並，不在孔子下。其信然乎？此非家人子所能堪也。初爲之，貌何嘗不合仁義，言之卒歸於隱，與云仁義言之者，若合符契。隱可以爲無之實，又可以辟無之名，于是謬《中庸》之解以合之。故曰聖人之指，儒者自亂之，不在定名虛位之小辨也。夫韓子能原道而不能知天，焉知定名之不爲虛位，又焉知虛位之不爲定名也。凡爲無極之云、自然之云，以真爲誠之云、無端無始之云，皆出於道家者流。苟有一名，則必先分體用，遲之又久，然後合之曰體用一原，謂之妙悟，不可輕傳，則釋氏所能之說也。必不可以入六藝之科矣。

問曰：志於道者何人乎？曰：聖人之門三千之徒皆其人也。聖人無二教，弟子無二學也。皆與顔子同所學，不如顔子之好學焉。閔子、二冉子列於德行且不稱其好學，何況三千之徒。然如曰所獨好者何學，將聖人有所隱於二三子乎？抑二三子在聖人之門而不學聖人之道乎？其不然矣。曰：「中人以下，不可以語上，夫子言之矣。」曰：「此子貢所謂『不可得而聞』者。」若夫大匠之繩墨、羿之彀率，不爲拙工改、拙射變。惟道也，寧中道而廢，必

不可自畫，能者從之，惟顏子一人。中人以上皆可以語上，語之而惰，傳焉而倦，各區以別。論其志，則皆志於聖人之道，而其等有不可誣。能者從之，從之者則不必自謂能。彼自以爲不能，斯畫也。如自以爲能，則非好也。見而知之，聞而知之，然而必曰予未有知，必曰我不敢知。是故學者不可不志於道，雖在聖人且不敢曰「道在兹」，不得已而後言，則曰「文不在兹乎」。此「吾猶人」之文也。道之未墜於地者也，賢者所識，不賢者所識，聖人學焉不爲異而爲同，故曰「吾猶人也」。「躬行君子」，周公其人也。「若聖與仁」，文王也。曰「吾未之有得」，曰「則吾豈敢」，若之何汰哉！ 叔氏竟以無有爲有哉！ 否則又謂三千之徒、七十子之列，而志聖人之道，獨顏氏子哉！ 曰：「志于道矣，何不遂依于仁，必繼以『據于德』，何也？」曰：「夫子嘗詔子貢矣，曰：『賜也，非爾所及也。』據『德』，乃冉、閔之成德也，未及乎顏子之『不違仁』。」孟子曰：「君子之志於道也，不成章不達。」夫子思吾黨小子曰「斐然成章」。從於陳、蔡有四科，而魯之狂士莫非其選也。「據於德」者，成章而後達也。志道而遽欲依仁，將不成章而可以達乎？ 必不能矣。據德不進之依仁，夫子戒冉有曰「今汝畫」，謂其可以達而不達也。曰「依於仁」，宜無以尚之，必終以游於藝，何也？ 所以養其心之仁也。執射不若執御之仁，故夫子曰「吾執御矣」。六書、九數，不若射、御之近禮、樂，故不言之，而要不可以不游也。求也未能進於仁而多藝，以其志于道者不篤也。不游于藝，自以爲高深而曰「吾志于道」而已，則非聖人之所謂

道矣。

「大哉，聖人之道！洋洋乎，發育萬物，峻極於天，優優大哉！禮儀三百，威儀三千」，釋《詩》之詞也，其詩曰：「假以溢我，我其收之。」「假」之言大也，聖人之道，文王之道也。「洋洋乎」，言溢也。「我」，成王。周公也，定宗禮以授成王，文王、武王實待之，而周公實能行之，非崇空語而已也。三千、三百，寧有偏而不舉之處哉！我將至德，其將何以收之？夫道之洋溢者，在天爲命，在文王爲德，惟周公足以凝之，以基命定命而厚文祖德焉。成王獨任之，則有其位無其德矣，故曰「公無困我」。周公不有成王命之，則亦有其德無其位，故曰「頒朕不暇」，又曰「考朕昭子刑」，朕不敢有也，子亦未敢有也，單文祖德云爾，居上不驕之道固如此。「尊德性」，尊所受于天之命也。「道問學」，道所秉于文王之德也。廣大、精微、高明，德性本如是。致之、盡之、極之，則能尊之矣。「道問學」者，舜好問，顏子好學，皆在《中庸》，而無過、無不及焉。支離破碎，恍惚窈冥，焉可以爲道哉！「温故」，法舜與文王之已成事也。「知新」，周公有周公所當作，孔子有孔子所當作也。而所作者，又皆舉往以明來。問學所切要惟此，莫厚于德性，學問莫貴於禮。敦之而德性益尊，崇之而學問乃得其極焉。居上不驕，周公之謂矣。爲下不倍，有道言足以興，無道默足以容。明哲保身之詩，非孔子而誰謂哉？從周者，孔子也。蚤有譽於天下者，周公也。周公作禮樂，孔子作《春秋》，孟子知之，以爲凡民死生之説，君子不勤禮，小人不盡力，復何生在上乎哉！

《詩》曰：「予懷明德，不大聲以色。」何謂也？吾爲子說《皇矣》之詩。其詩曰：「帝謂文王，予懷明德。」文王有明德，上帝懷之也。繼之曰：「不大聲以色，不長夏以革；不識不知，順帝之則。」言文王之政，謹好惡以示民，曾不大其聲色而民化也。「長」之言，上也；夏教刑革，官刑不上之者，教易從、政易行也。夫凡民不識不知也，上之人無明德，則作好、作惡、多忌、多克，其違帝之則也易。上之明德如文王，則無作好、無作惡、不忌、不克，其順帝之則也易。不知《詩》，因不知「順帝之則」，爲文王之民，遂以不識不知爲文王之則，而異端之學于是乎不可辨矣。子曰：「聲色之於以化民，末也。」「不大聲色」，不足爲德之形容歟？曰謂「不大聲色」，爲德之形容，非《詩》之志也。則謂猶有聲色者存，不足以形容盛德，必非孔子之志矣，則亦非子思之指也，子思徵明德于文王。鄉也曰「於乎不顯，文王之德之純」，無二指也。一以爲足，一以爲不足乎？一以不顯爲顯，一以不顯爲不顯乎？古之君子，德曰「明德」，命曰「明命」，「天聰明」、「天明威」曰「高明」，所以覆物也。夫不明則幽，不日章而日闇乎？夫幽則未有不亡者也。古之訓曰「幽明雌雄也」，其念之哉！且聲色寧可無哉！舜非篤恭而天下平之君子乎？仁義禮智根於心，生于色，睟然見於面，盎于背，祇載見瞽叟底豫而允若也。夫子教孝曰「色難」，貴之也。出門使民，見賓承祭，無不然也。「動容貌」、「正顔色」，所貴者道也，曾貴無色乎？舜之臨天下也，必觀古人之象，聞六律、五聲、八音，察治忽以出內五言，申命

禹曰「汝明汝聽」，亶聰明也。不以伯夷、夔、龍，既有司存，而禹不揆之，貴之也。夫「乘殷之路，服周之冕」，非色乎？「樂則《韶》、《舞》」，非聲乎？禹、稷、顔回皆以舜爲法，文王與舜若合符節，彼不聽其和，不別其章，則聾昧頑嚚，同謂之姦。似而非則佞，利口、鄭聲、紫、鄉愿同惡，其亂不爲末減也。子曰：「於以化民，末也。」以明德爲本，則末舉矣。本故大，末故不大，正之而不可去也。夫本末則萬不可以相無矣。可曰「猶有聲色」者，存末足也，必無之而後足。夫舜非篤恭之君子乎？「德輶如毛，毛猶有倫」，何説乎？吾爲子説《烝民》之詩，詩道仲山甫之德也。其詩曰：「人亦有言，德輶如毛。」則不必其知道而善言德行也。仲山甫爲宣王之賢佐，故以其德爲有倫，「民鮮克舉」，「愛莫助之」，而不爲至也，寧執一文以害辭乎？彼人之恒言，喻之精觕，視聲色爲彌下，喻其易也，非喻其眇同妙也。子思不察，以爲未盡其眇，不亦暗甚矣乎！又以《皇矣》不若《烝民》，「帝謂文王」不若「人亦有言」乎？其不然矣。「上天之載，無聲無臭」，至矣，終篇也有指乎？吾與子説子思之記曰：「人莫不飲食也，鮮能知味也。」夫喜怒哀樂，人之情也；聲色臭味，人之欲也；四時之氣、五行之物，備于是矣。以是經緯萬端，屈信往來，養生送死于其間，而天下之能事畢矣。順天之命則治，曠天之命甚或逆之則亂。國家之興亡，人之禍福，斷之以善不善，定之以君子小人，而必正之以天之命，故曰「天命之謂性」。夫天命，非聖人不能知，知亦不可得而聞。子思原天命，則其言止己嘗曰，如何則謂天命乎，未

之聞也。引《詩》之言曰：「維天之命，於穆不已」，蓋曰天之所以爲天也，如是而已。所謂至者，天爲至也。聖人盡性以至于命。上天之載，命之原也。以天命始，以天事終，又何以有加于此哉。曰：「無聲無臭」，其至耶？曰：上天之載，則至也。天在上，聲臭在下，故曰「無聲無臭」。凡民亦皆知之，而不能知上天之載，惟達天德者知之。天豈無載，上天之載豈猶不至，乃惟以「無聲無臭」爲微眇哉！且夫「無聲無臭」，顯也，非不顯也。天，明也；地，幽也；聲臭，天地之際也。下之在地成形，日以微矣；上之在天成象，日以顯矣。天惟顯，思古之命也。曰「無聲無臭」，凡民皆知之，聖人必言之，子思必徵之。不云上天之載而已焉，何哉？尊上天而親下地也。「無聲無臭」，天之顯也；聲色臭味，地之美也。人受天地之中以生。而湯之《誥》曰：「惟皇上帝，降衷于下。」民必本於天，故曰「天下之大本」也。《易》曰：「幹母之蠱，不可貞。」子事母，欲終母之事，必以父爲正。《傳》曰：「得中道也。」父之命，天之降衷也，不其然乎？何以生？生于味也。先食味，後别聲、被色而生。青史氏之記：晏室之户，左右樂師持銅，膳宰持斗而侍焉。非正聲不聽，非正味不御。子生而泣，大師曰「聲中某律」，大宰曰「滋味尚某」。由是觀之，受中以生者，必本於父母，皆尊上天而親地。聲味在地，正之者天也。聖人則天之明，因地之性，爲禮以奉之。六畜、五牲、三犧，奉五味也。膳夫在天官爲首列，而醫師次焉，必正於小宰。九歌、八風、七音、六律，奉五聲也；九文、六采、五章，奉五色也。皆

在宗伯之屬焉。夫上天之事難知，《書》曰：「欽若昊天。曆象日月星辰，敬授人時。」「在璇璣、玉衡，以齊七政。」「惟天聰明，惟聖時憲」，「惟天惠民，惟辟奉天」，「惟天陰騭下民，相協厥居」。而箕子所陳，則天錫禹之彝倫所叙也。「天叙有典」，「天秩有禮」，命德討罪，皆天之事，而人其代之，上天豈無事乎？乾之行無息以知大始，爲其事彰往，非君子無以知其事也。《書》曰「其稽我古人之德，察來」，非聖人不能行其事也。《書》曰「有能稽謀自天」，故曰「上天之事難知也」。《禮》曰「五行、四時、十二月，還相爲本」也。象在天，殺于地而著之，古術曰四和。羲和宅四表，所以授人時也。天有四時，地有四方。事地察者，禹也，念前之非度，釐改制量，象物天地，以黄鍾爲律，度量衡之本，爰制萬事，民以心力從之不倦，政成、生殖，物各得所，故曰「以養六氣、九德」，名之曰中聲、五聲、六律、十二管，還相爲宫，五味、六和、十二食，五色、六章、十二衣，還相爲質。皆本於四時，奉天時也。復之象曰：「先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。」所以順時令者視此矣。是月也，「禮，行於郊而百神受職焉」。天以王者之都爲居，祀帝於郊，祭社於國，右社稷，左宗廟，五祀以祀五行，大小各有其所焉。所謂「天地位」者，此也。聖人爲主天地之心，聖人於《復》見之，知古察今，有何時嘗不正乎。《詩》曰：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝。」其以天之心爲心，以天之事爲事矣。「儀刑文王，萬邦作孚」，文王之德皆有儀而可象也，文王之典皆有法而可遵也，故曰「作孚」。竭目力焉，繼之以規矩、

準繩；竭耳力焉，繼之以六律、正五音；竭心思焉，繼之以不忍人之政，事地察而事天明也。夫不忍人之政，莫大于喜怒哀樂之中節矣。寒暑不時則疾，風雨不節則饑，喜怒哀樂不節、不時，夭傷厥身，失墜天下，然豈人之情也哉！乃若其情，喜有仁焉，怒有義焉，哀有智焉，樂有禮焉。發之以不忍，皆仁也；制之以不謬，皆義也；行之以有節，皆禮也；静之以有常，皆智也。天地皆有情，人不可以無情。喜怒哀樂，象天時也。惟天生民，有欲聲色臭味，地以養人之欲，所以親地也。聖人若天降，中爲禮以奉之，以養生送死，以事鬼神、上帝，惟德其物焉，所以尊天也。「誠者，天之道也。不誠無物」，則安有無物者矣。觀天下之物，無可以稱天之德者，尊之至也。夫在地之聲色臭味，孰非上天化育之而降命之，而可曰無也。味也、聲也、臭也，在地成形而有之，色則成象而有之矣，故爲貴焉。天效以景，地效以響，故聲次之。臭陰達于淵泉，臭陽達于牆屋，報氣報魄祭慎諸此味，必尚腥而後熟，尊其近于神明者也。《洪範》言味，親其近于人情者也。禮始諸飲食，人者神之主也。爲人神之主者，必有明德，彰五色，正五聲，馨五臭，和五味，備物以享上帝，上帝歆焉。《易》「聖人亨以享上帝」，不曰血祭，以終事也。正位凝命，其在兹乎。包犧氏之所以王也。《我將》之詩曰：「我將我享，維羊維牛，維天其右之。」《生民》之詩曰：「其香始升，上帝居馨，胡臭亶時。」若是乎，臭味之爲尚也。《書》曰：「黍稷非馨，明德惟馨。」德爲本也。必奉牲而後以民力普存告，必奉盛而後以民和年豐告，必

奉酒醴而後以上下皆有嘉德告，豈曰祀以獨恭哉！鄉也曰「不誠無物」，以無物爲不可而不貴之也。誠則安有無物者矣。《詩》曰：「天生烝民，有物有則。」聲色臭味之物，地之有也，母之道也；聲色臭味之則，天之有也，父之道也。喜怒哀樂，盡禮樂之情者也；聲色臭味，極禮樂之文者也。耳目鼻口，受之父母，象于陰陽，人所以靈于萬物也。惟聖人然後可以踐形，則心之爲也。人之所以爲人，心也；心之所以爲心，仁也。孝，仁之實也，孝以順親，仁以順天，上天之載，庶或知之乎？惟孟子知舜之心，故曰「知其性則知天矣」。天固高高在上也，慎毋屑播天命，天維顯思，去人甚邇，孰謂幽深玄遠哉。❶

「人莫不飲食也，鮮能知味也」，何謂也？曰《詩》曰「民之質矣」，日用飲食，羣黎百姓徧爲爾德，人之于飲食有中庸之德，焉可偏爲也。智者過之，以飲食爲嗜欲，非德也；愚者不及，以此爲性，求之而不以道；賢者過之，舍粟米果蔬魚肉，而惟隱怪之索行；不肖者不及，至于有不火食，有不粒食，而不可推移，皆不知味而違受天地之中以生者也。即或小過、不及之間，大抵取同棄和五味之勝，過而傷焉。上不順時，下不宜地，居山以魚鱉爲禮，居澤以鹿豕爲禮。春多酸，秋多辛，而不知順。春傷于酸，秋傷于辛，而不知節。味入不精，氣志越軼，視聽話言，震眩轉易，莫知以可否相濟，濟其不及，以洩其過。君臣朋友雷同相從，一有持異議者出于其間，如惡藥石而保疢疾

❶「玄」，原作「元」，避清聖祖玄曄諱改，今回改，下同。

也，弗之味也，不和莫甚焉。物情由是去，而神明所不歆饗也。《詩》曰：「既載清酤，賚我思成。亦有和羹，既戒既平。」其知味者乎，天下鮮矣。

何謂上知？何謂下愚？曰：夫子言之矣：「生而知之者，上也。學而知之者，次也。」據其既知之，然後正名之。困而學之，未既知之，故曰「又其次」。苟知之則不問，其困與非困皆學而知之者也。所謂「及其知之一也」。困而不學，民斯爲下，此則所謂「下愚」也。今日不學，明日學之，下者進矣。日日學之，一日不學，又其次者，退矣。故曰：「與其進也，不與其退也。」唯何甚？學則不下，不學斯爲下。學則何不可移？不學則何自而移？故曰「下愚不移」。上知不移如之何？上知，其知至矣，學不厭矣，故「不移」也。知苟未至，不可謂之上知；知既至，學未能不厭，則其知必不可以言至，必不可謂之「生而知之者」。夫「學而知之」，非以其學而謂之「次」，以其學未若「生而知之者」之學，故謂之「次」。學不如學，非不如不學也，生而知之必好學如聖人矣。故曰：「必有忠信如某者焉，不如某之好學也。」所以爲上知，而上知所以不移也。聖人之教，無自然之説，苟以上知爲自然，則惑矣。

對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」子貢平生以夫子爲如此，故對曰然。所見如此，未必是也，則問之曰「非與」。夫子決之曰「非也」，非多學而識之者也。《述而》篇曰：「多聞，擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」又曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」兹則曰「非也」，不相左乎？曰「好古，敏以求

之」，固「一以貫之」者也。一以貫之者，不惟生而知之者也，學而知之，困而知之，及其知之，皆一以貫之。不一不貫，則何謂知乎！多學而識以求一，謂之務本；一以貫之，謂之立本。顏子其殆庶幾乎？故曰「如有所立卓爾」。立天下之大本，則一之謂也。始終條理，盡在是矣。貫之之謂也，必好學，必多聞，多見而識之，無不學，無常師，此惟一以貫之而然，非多學而識之者然也。賢者識大，不賢者識小。縱或兼大小而盡識之，先傳焉，後倦焉，未能望顏子之立，皆本之則無者也，不一以貫之之故也。一以貫之，則無不學，無常師，「樂取于人以爲善」。聖人也，「以能問于不能，以多問于寡，有若無，實若虛」，顏子也。寧有不學，學寧不多乎哉！夫一以貫之，乃不説學而非之，必非聖人之所謂一也。夫聖人之一，忠有九知，「恕則終身可以行之」之一言也。孰謂忠恕非知而學識非行也哉！

孔子曰：「道二：仁與不仁而已矣。」古人言法堯、舜則必舉桀、紂爲戒，述文、武則必舉幽、厲爲鑒。堯、桀、舜、跖，皆以至仁、至不仁明示之。見一善行，曰此堯、舜、文、武之善也；見一不善行，曰此桀、紂、幽、厲之不善也。善言、不善言，皆眡此教所由明也。大小二《雅》，其正者，唯文、武；變者，唯幽、厲。所以究王道之廢興，著善惡之殊貫，其他皆不録之矣。厲王之惡，有《大雅》，無《小雅》。二《雅》録宣王，著東周所以存。《小雅》思成王，因幽王而陳古焉。荀卿曰：「其辭有思，其聲有哀。」不獨此也。成王之政，率由文、武之政，不自造也。守文之君，賢者皆然，

所謂「禮義科指可世世通行者」，❶惟三代有焉。「憲憲泄泄」，則《詩》戒之以「無然」也。厲王「板板」于上，榮公之儔「憲憲泄泄」于下，文、武之仁政蕩然，此王道大壞之日也，何待四夷交侵、中國倍叛哉！

「人皆可以爲堯、舜，有諸？」孟子曰：然。堯、舜「允執厥中」，其用于民者皆中也。三年，喪之中庸；什一，天下之中正，人人可以能行焉。過者俯而就，不至焉者企而及。一輕重焉大桀、小桀云乎，大貊、小貊云乎？五禮、八政無不中且正者，故曰「人皆可以爲堯、舜」也。曰然。所以勸也，不盡其辭焉。苟盡其辭，豈獨可以爲堯、舜哉，乃不可以不爲堯舜也。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也。不以堯之所以治民治民，賊其民者也。故曰「道一而已矣」。一者，仁也，對之以不仁則爲二。徐行、不徐行中更有岐路乎？是堯則非桀，是桀則非堯，所謂不可不爲堯、舜者如此。今日堯服、堯言、堯行，其人堯也，不可謂之凡民。明日桀服、桀言、桀行，其人桀也，亦不得謂之凡民。大行受大名，細行受細名，于卒事乎加之，則稱其善不善之大小多寡而予之名。于是堯、桀之間，大有人焉。然而其善皆堯，其惡皆桀，必斷之以其至焉，則辭約而旨明，古人之善教也。斯教也，以爲清議，不以作刑罰。苟作刑罰，則秋荼也，幽、厲實用之。其在《詩》曰「匪用爲教，覆用爲虐」，清議曷可少哉！

民之言「冥」也，謂其不可使知之也，未嘗不可與知。終謂之愚，不學也，且「喻

❶「禮義」，原作「義禮」，今據《漢書》改。

于利」也。在民上者，因所利而利之，閔其無知，爲之政教使由之，然而不能皆使之學。大人之事、小人之事，不可相無也。農圃百工之人而皆學先王之道，則是使士爲農圃百工，而天下之通義亂矣。有大人之事，有小人之事，則必有上知焉，有下愚焉。然而曰「非天之降才爾殊」者，何也？或爲大人，或爲小人，非性也，習也。恒士、恒農、恒商、恒工是也。大小有定，貴賤有分，要其性則未嘗不善，故曰：民之爲道也，「有恒産者有恒心，無恒産者無恒心」。富歲、凶歲，暴與善殊焉。堯、舜之民，桀、紂之民，其究至於不可同世而立，由在上者爲之，而非民性之惡也。且使民性果惡，則是天使民暴而桀、紂爲奉天，又何罪乎？古人必正其名曰「拂人之性」。好善惡惡，上知下愚所同然。下愚不學，故閔之。曰：赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。「百姓有過，在予一人」。如有王者，民日遷善而不知爲之者，迨於「世而後仁」焉，堯、舜、禹、湯、文、武、周公之盛德，爲法于天下萬世者也。曰：堯在天子位，舜何以耕于歷山，陶于河濱，漁于雷澤乎？曰：此瞽叟所以爲頑也。家聽于父，堯又如之何哉！堯曰「予聞」，則知舜爲聖人久矣。伊尹耕，遭桀之亂也；傅説板築，高宗未立也，何以知士之不爲農乎？曰：《論語》曰：「君子謀道不謀食。」無事而食，惟士可，道所可也；有事而食，惟士必不可，道所不可也。《禹謨》曰：「野無遺賢。」而唐、虞建官惟百，則士何以得無在野乎？自天子之邦以及海内之國，皆有學以養士也。故曰：「萬邦黎獻，共惟帝臣，惟帝時舉。」寧有士而辱在市井，辱在

草莽，辱在泥塗者乎？公卿大夫，人爵也；士，天爵也。故曰「不事王侯，高尚其志」。何爲尚志？仁義而已矣。光天之下，至於海隅，蒼生苟以是心至斯受之，故《論語》曰「有教無類」。若夫大人而又曰可以無學，則下陵上替，必然而無疑矣。小人不能使之學，《語》曰「小人學道則易使」，何也？曰：使耳聞之，使目見之，可以身爲者使爲之，不能爲者勿强也，此使民由之之常道也，安能使從事于知之之學哉！不著不察，故曰冥也。使之、由之，又豈易乎？孟子曰：「人之有道也，飽食、暖衣、逸居而無教，則近于禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有别，長幼有序，朋友有信。放勳曰：『勞之，來之，匡之，直之，輔之，翼之，使自得之，又從而振德之。』」此使民由之也。《書》曰：「德惟善政，政在養民。水、火、金、木、土、穀惟修，正德、利用、厚生惟和。九功惟序，九序惟歌，戒之用休，董之用威，勸之以九歌，俾勿壞。」此使民由之也。能爲士矣，于是使民興賢興能，進諸學，材諸位。《詩》曰「烝我髦士」，不能爲士，皆謂之民。《都人士》之詩曰：「行歸于周，萬民所望。」言士者，民所望也。聖人不能使民皆學，又安能使不學者知之？然則士必知之乎？曰：知之者惟聖人也，士亦學之而已矣，不敢自謂知之也。「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」，知之者豈聖人乎？曰既知之，則必好之。「回也聞一以知十」，故曰「有顔回好學」；「賜也，聞一以知二」，雖多學而識之，不如顔子之好學也。既好之，則必樂之。夫子好學，故「樂以忘憂」；顔子好

學，故「不改其樂」。夫知而不敢自謂知，則謂之好；好而無以尚其所爲好，則謂之樂。故曰「不如」也。是故「一以貫之」者，「好古，敏以求之」者也。「學而知之」者，不如「生而知之」者之學，非不如生而知之者之勿學也。夫生而知之，則未有不好學者也。

韓子有言：「實之美惡，其發也不掩。」可以釋「誠中形外」之指乎？曰：有異焉。實之指兼善惡，誠之指不可以兼善惡也。意兼善惡，誠復不別善惡，則當明之曰君子必誠其善，不得通之曰必誠其意矣。且以善爲僞者，惟荀卿耳。今又以惡爲誠，可乎？誠者，天之道也，可以兼善與惡乎？此言善不誠於中，則無可形於外，故斷以無益，而教之立其誠焉。子不知古人之訓，固以慎爲誠乎？慎其獨者爲誠，不慎其獨者爲僞；善者爲慎，不善者爲不慎；善者爲誠，不善者爲僞。何也？善生于心，自中出者也；惡引於物，自外入者也。惡之起於纖芥，若無異善之始于毫毛。不知者以爲與生于心者，同其原本，惟古之君子知之，曰此非汝心也，物至而化，物化，物而不自知也，以爲己心，則自誣甚矣！故雖至於積，而不可掩。名之曰僞，不名之曰誠也。誠者，自成也，惡則敗矣，可謂成乎哉！

「十目所視，十手所指」，獨之象，有諸乎？抑億之也？曰：古之人無虛辭，其立言也信。十目十手，信有五人焉。以五人爲象，則所謂下也、前也、後也、左也、右也。不言在其上之人，上惟一人，且不第視之、指之云爾。指、視在人，所視、所指在獨，非未見而億之，欲豫吾内也。豫之

何如其嚴乎？嚴者，君子所以成德也。《皐陶謨》曰「日嚴祗敬六德」，《無逸》之篇曰「嚴恭寅畏」，嚴之爲言，藏於密也，慎之至也。非嚴不足以閑邪而治外也，非嚴不足以察幾而守中也。馳驅者不嚴，戲豫者不嚴。嚴則治，不嚴則亂。戰則必嚴，齋則必嚴，皆其愼者也。君子之愼獨，信何如乎？其嚴乎？治己以嚴，治人以恕，《大學》之要也。其嚴何若？曰夫子告顔淵曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」其贊之曰：「有不善，未嘗不知；知之，未嘗復行也。」嚴之至也。《詩》曰：「謂天蓋高，不敢不局。謂地蓋厚，不敢不蹐。」過於禮矣，亦非嚴也。

何謂「意之實」？曰知也意者，好惡之生於心者也。知者，心之所以辨是非者也。所是必仁，所非必不仁；所是必義，所非必不義。知斯二者弗去，人心之所以靈於萬物也。靈之言善。知仁知義，善也；知不仁，知不義，善也。由是發爲好惡，若其不知，則意何自生哉！是孰使之然？天命之也，皇建之也。人苟不辨於此，而惟饑知食，寒知衣，則古人謂之無知，名其意曰罔。故曰知者知是、知非，意之實也。學者致其是非之心，無不明，無不察，而好惡之所從生，必有不能自欺者矣。知至而後意誠，明則誠無二説也。何謂知之麗？曰物知者，心之善也，是謂神明，必有所麗，然後著焉。心之知在人，若日之明在天，内爲身之主，外爲天下國家之主。所以修之、齊之、治之、平之者，莫非心也，則莫非心之知也。其神明之德麗於身，麗於天下國家。類而辨之，其正者，皆謂之物；其不正者，皆謂之不物。若男女之不

相假。然君子曰君子，小人曰小人，此聖人所以正名百物也。以君子爲小人，以小人爲君子，不物莫甚焉。「致知在格物」，欲致吾是非之心，在正其物之名實焉爾矣。正孰爲要？辨君子、小人之物焉爾矣。《易》曰：「負且乘，致寇至。」嗚呼！不軌不物，謂之亂政。其本亂者，是非之心不著也。是非之心不著者，由君子、小人之物不正也。好色、惡臭，罕譬而喻矣。古之人言知必及物，名物必以正。名者，君之所司也。聖人奉天以定名，亂之者必誅，敢或不正乎！彼好知而不正之以物，則是非不可勝辨而天下之説亂矣，所謂蕩也，蕩蕩無紀綱文章而天下大壞。《詩》《書》之戒備矣。「緑兮衣兮，緑衣黄裹」，色之物不正也；「坎其擊鼓，宛丘之下」，聲之物不正也；「彼昬不知，壹醉日富」，味之物不正也；「圖厥政不蠲烝」，臭之物不正也；古者謂之昬德。喜之物不正也，「不思舊姻，求爾新特」矣；怒之物不正也，「無罪無辜，亂如此憮」矣；哀之物不正，「見素冠而勞心」也；樂之物不正，聞鐘鼓而憂傷也。其效卒至於「靖夷我邦」，「民靡有黎」，生意盡矣，萬物安所歸命矣。此非學者所當永念而遜志之事乎！

天道、地道、人道，《易大傳》所謂「三才」也。夫子告哀公曰：「誠者，天之道；誠之者，人之道。」深切著明，一言盡矣。造端之言曰：「人道敏政，地道敏樹」，不識敏政，可以盡人之道乎？敏樹，可以盡地之道乎？抑所云人道、地道有廣狹乎？曰：無廣狹也。不既聞之，曰「郊社之禮，所以事上帝」乎？此廣大悉備之言乎？抑指其一隅之言也？記有之，曰：「郊，所

以明天道；社者，神地之道。」與兹之言天道、地道，無二指也。然則「敏樹」果足以盡地之道乎？爲子試言之：人道莫大於五倫，君者五倫之主也；地道莫大于六府，土也、穀也，六府之主也。君道正，則五倫之道無不正矣；土穀之府修，則六府之物無不修矣。故曰：「人道敏政，地道敏樹」。《易大傳》又曰：「日月麗乎天，百穀草木麗乎土。重明以麗乎正，乃化成天下。」此非兼「三才」之旨乎？

子曰：「視其所以，觀其所由，察其所安。」或以德進，或以事舉，或以言揚，或以曲藝，譬諸草木有臭味焉，可得而視也。或由左右，或由諸大夫，或由國人，或由其朋友，由其鄉人，由其所主。由邪人乎？由正人乎？由其道乎？由非其道乎？皆衆著之不能藏也，可得而觀也。人共行一善，有不爲利疚、不爲威惕者，有畏首畏尾、身其餘幾者，有既行而無怨悔者，有既行而自怨且尤人者。人同此一過，有寢不安席、食不甘味者，有自訟者，有自悔者，有因而自棄者，有自以爲得者，有恬然不以爲事者。不安於善，則不保其往矣；不安於過，則不絶其人矣。行善而安之，則善日進；有過而安之，則惡日積。不在小大，在其所安，不可不察也。

子曰：「温故而知新，可以爲師矣。」前言往行，故也。成德爲行，日可見之行，新也。三王四代惟其師。師也者，學所以爲君、爲長之道也，豈但崇空語哉！《書》曰：「人求多聞，時惟建事。」聖人述六藝以爲百世之故，舉而措之，世世通行之道盡在是矣。惟知新者難其人爾。

子曰：「父在，觀其志；父没，觀其

行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」先意承志，諭父母於道，父在之志也；省其喪哀，觀其貞良，父没之行也。以是觀之，在三年之中，非喪與祭之事不言，則何改於父之道哉！是善居喪者也。故曰「可謂孝矣」。蓋選士之法也。若夫天子、諸侯、大夫之孝，有進於此焉，《春秋》備矣。

子張學干禄，子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。」聞前代之載，見當世得失之林，寡聞不能疑多，則相駁而疑辨；寡見不知殆多，則貞勝而殆著。闕之不敢言也，不敢行也，其餘皆信而可言，安而可行，猶且慎之。時然後言，必忠以信；時然後行，必篤以敬。言滿天下無口過，是以寡尤；行滿天下無怨惡，是以寡悔。此士大夫所以致禄爵而守其宗廟也。《詩》所謂「干禄豈弟」，其在斯乎。

子曰：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」枕易求也，飯飲常設；所枕不常設，非力不能，心不存焉。《傳》有之「孔席不暇煖」，則知枕有不暇設矣。疏食也，水也，薄矣，不空也；枕易求而或不求。一有焉，一無焉，聖人之寢蓋廑有存焉。聖人之樂，自道之：「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」他求之乎？《先進》之篇記四子侍側，而曰「子樂」，人倫之樂，夫子惟得之于朋友焉。夫子無一日不學，無一日不有賢人從夫子者。亦嘗聞文王之樂乎？《大雅》歌文王之德，惟《靈臺》之詩言樂曰：「於倫鼓鍾，於樂辟廱。」重言以丁寧之，聖人之心不可見乎？「不義而富且

貴，于我如浮雲」，彼富貴固浮雲也，奚俟不義？曰「富貴在天」，無貳爾心可也。故曰「崇高」。莫大乎富貴，天所以命大德也。「如浮雲」乎？莊周之徒爲此言，非孔氏之旨矣。則何謂不義？孟子言之：「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不爲也。」自齊桓、晉文，皆不義也，寧獨當世諸侯、卿大夫乎！則安所得疏食與水乎。夫子言之矣：「不曰堅乎？磨而不磷。不曰白乎？涅而不緇。」召我也，可爲之兆也。可交以道，可接以禮也，可無不屑就，亦無不屑去，不義而富貴者，於我日往來，而皆浮雲也。不足以蔽天之光，不足以礙天之象。食焉，飲焉，「非斯人之徒與而誰與」，盛德之至也。楚狂歌之，故語子路曰「知德者鮮矣」，曰「舜、禹之有天下也，而不與焉」。夫子言之矣，何以不爲孔氏之旨乎！曰此所謂義也，世皆知堯、舜讓天下，❶莫知舜、禹讓天下。《書》曰：「舜讓於德，弗嗣。」南河之南，禹之陽城，讓之地也不與，讓之心也。舜、禹不與，故曰天與之。苟或與焉，篡也，非天與也。不與，所謂義也。惟聖受命于天，昭事上帝，聿懷多福，文王之小心若此，謂可與猖狂之言同世立乎哉！聖人何憂乎？樂而後忘之乎？曰憂則違之，聖人之所去，皆聖人之所憂也。食天下之人之食，而不憂天下之人之憂乎？聖人之樂，樂天知命以忘之也。既曰「舜讓」，又曰「受終」，受乎？讓乎？曰「受終」之爲言，臣道也。无成而代有終也。不受天下，是以辟堯之子。二十八載之事，皆堯之事；五十載之治，皆

❶「知」，原作「和」，今改。

堯之治。自古謂之《堯典》，遭世之亂而別之曰《舜典》也。其紀堯之成曰「庶績咸熙」，終篇曰「庶績咸熙」。紀舜之成，不加一辭，而先其命百揆之辭曰：「有能奮庸，熙帝之載，使宅百揆。」因明白矣：舜之心，終身以天下之事爲堯之事也。聖以禪聖如此，聖以繼聖亦莫不盡如此。天地之常經，古今之通義也。

「子絶四：毋意，毋必，毋固，毋我。」絶，止也；毋，止也。智毋意，義毋必，禮毋固，仁毋我也。孟子曰「仁義禮智根於心」，意皆聖人之智，必皆聖人之義，固皆聖人之禮，我皆聖人之仁。仁、義、禮、智，無不行；意、必、固、我，無不止。大賢以下則皆有其往來者焉，不能止也。智毋意，先覺也；義毋必，義之與比也；禮毋固，時中也；仁毋我，與人爲善也。善則稱親，讓善于天也，毋我也。仁人之事親如事天，事天如事親，知孝子之誠身，則知吾夫子之「毋我」矣。否則未免乎雜佛、老而言者。以億逆爲意而去之，是也；以擬議爲意而去之，非也；以適莫爲必而去之，是也；以果斷爲必而去之，非也；以窮固爲固而去之，是也；以貞固爲固而去之，非也；以足己爲我而去之，是也；以修己爲我而去之，非也。

子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問于我，空空如也。我叩其兩端而竭焉。」《大戴記·曾子制言》上篇曰：「吾無知焉。曾子曰：『何必然，往矣。有知焉謂之友，無知焉謂之主。』」「有知」、「無知」，非知、不知之謂也。不知爲不知，聖人有所不知，不可以不知謂無知也。是與於告子之甚者也。鄙夫不必素所知，苟無所挾

焉，則竭兩端以告之；有挾，非空空也，聖人不答也。

聖人告顏子曰「克己」，又曰「由己」，己有二乎？告仲弓曰「己所不欲，勿施於人」，又一己乎？曰：聖人之言達，達則無不足，不待後人足之。己變爲身，再變爲嗜欲，可復貫乎？朱子遂言「己，身之私欲也」。是聖言不達，後人達之；聖言不足，後人足之也。東漢迄南宋，訓釋之通病，則豈如玩經文哉！竊嘗思之矣。成能之謂「克成」，己能之謂「克己」。禮，天則也，成己之能，復天之則，所以爲仁也。「一日」，言不遠也，不在昨日，不在明日，而在此一日也。《書》曰「俾我一日」，非終惟終，在人。「一日」，盡人合天通于天下矣。「天下歸仁」，以天下爲量，閉户可也。由己乎？由人乎？成己之能，復天之則，亦爲之而已矣。「莫之禦也」，孰謂爲仁而不求所以輔仁者乎。「事其大夫之賢者，友其士之仁者」，奚爲而告子貢也。「以能問於不能，以多問於寡」，奚爲從事於斯也。何謂成己之能？孟子曰「萬物皆備於我矣」，己也；「反身而誠，樂莫大焉」，能也。《中庸》曰「誠者，自成也」，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也，性之德也。告子貢曰：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」此不可見成己之能乎？則遂曰：「能近取譬，可謂仁之方也已。」而孟子亦曰：「强恕而行，求仁莫近焉。」此非復貫于聖人者乎？曾謂己所欲、己所不欲，克而盡去之乎？聖人言求仁，必推己之所欲、己之所不欲，譬諸天下國家，故曰：「古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。」

於戲！視聽言動之非禮，已不足以事父母、保妻子，而天下受其禍，自賊莫大焉。惟其不爲，是以不能。請事斯語，則聖人之所謂能矣。曰勝私欲，復天理，道固要矣，何必非聖人之旨乎？不塞不流，不止不行，非禮勿視、聽、言、動之謂「克己」，奚不可者？曰其不可有説，則以爲制外而養中也。以聖人之言爲制乎外，而又以養其中足之，豈聖人之言恒不達乎？語顔子而尚不盡言乎？且制外之言不能勝私欲，安能復天理哉！人之視、聽、言、動，咸秉上帝之則焉，先聖王制之以禮，始終條理，盡在孔氏之門。夫子無行而不與二三子者，其經曲不可不徧尋，有規矩焉，有繩墨焉，非崇空語而已也。孔子没，三代之禮亡。眇能視，不足以有明也；跛能履，不足以與行也。視、聽、言、動，復安取則哉！於是乎以其人各有心之理，無規矩，無繩墨，同異皆不得而正之者，爲視、聽、言、動之則，而天下大駭矣，必至其徇乎人欲，拂乎人心，凡民皆曰不可，而後敢斥之以非禮，否則習實爲常，且以爲道在乎是，而孰知其不可哉！《詩》曰「彼人是哉，子曰何其」，欲其考三王、建天地而不悖謬也。然則孔子之所謂「非禮」，必不可專以私欲名之矣。彼得聖人而師之，既竭吾才，乃所謂成己之能，復天下之則，而身之私欲寧獨制之于外而已哉！

子曰：「予欲無言。」此言貴能行之行者必知，知者必行。所謂「默而成之，不言而信，存乎德行」也。人之於師，以言受命。師不言，弟子無所稟令矣。聖人以天示之，天無一息不行，無不與下民相示者，顯也，無隱也。四時與民日相親，不可須

臾離。百物與民日相見，終古未嘗變。百姓日用而不知，則無以述而傳之。賢者日侍聖人之側，則有「默而識之，爲之不厭」者，其爲述也大矣。患不受命，何患無述。子貢于此遂見而知之也。知聖人且知天道也。彼素隱行怪，以「無言」爲述，而卒於亂天下。此「予欲無言」，惟子貢可以語之也。

子夏曰：「可者與之，其不可者拒之。」子張曰：「異乎吾所聞。」以夫子之言正之，「與其進也，不與其退也。唯何甚」，拒之，不已甚乎？且曰：「人潔己以進，與其潔也，不保其往也。」今曰「可者與之」，則不徒與之，而且保之，保其既往，又欲保其將來。信以爲可，則不復知其不可，迨知其不可而與之，亦已甚矣。終與之，則比之匪人而傷已；驟拒之，則疾之已甚而生亂。於是與前日之所拒者交堅黨合，以與君子爲讐。「異乎吾所聞」，誠可畏而怪也。夫曰「尊賢」，則與之不足以爲隆；曰「嘉善」，則與之猶恐其未至。況乎與之者有私己之心，尊之、嘉之者有受人之志。「容衆」者，則弟子之汎愛，不可得而改也。「矜不能」者，聖人不輕絶人之仁，不可得而議也。即有大不可者，不與之則已耳。天下大矣，付諸天下不見拒也，殆所謂「君子敬而無失」、「與人恭而有禮」者乎。師與商也，皆聞諸夫子，而可以爲法于後世者同也。門人之言「子夏氏之賤儒」歟？

「本之則無，如之何？」子夏聞之曰：「噫，言游過矣！」「本」者何？禮之本也。灑掃、應對、進退，禮之末也。林放嘗問禮之本矣，夫子大之而未正告之也。游、夏

則皆聞諸夫子而傳之矣。「後倦焉」，而不能有也。以無爲有，則誣也。《中庸》曰：「苟不至德，至道不凝焉」，堯、舜也，文王也，孔子也，皆聖人之至也。言游聞之，未之能有，不自知其無本，而憂門人小子之無本，汰也，故謂之「過」。

孔子曰：「操則存，舍則亡。出入無時，莫知其鄉。」惟心之謂與？「我欲仁，斯仁至」，操則存也。自無所用心，極于爲不善，無所不至，其亡一也。其心亡，必有所往，是以謂之出。亡者有復，是以謂之「入」。暫入而遽出，故無時。出則可以無不至，故莫知其鄉。「操」者，克念也，仁存作聖。舍者，罔念也。不仁作狂。克，自克也。罔，自不克也。皆曰心之謂，而實惟操之者，謂之得其心。舍之者，必謂之失其心。彼詖辭邪説之作，皆曰生於其心，而實非其心也。必盡其心，存其心者，乃可謂之其心矣。其存亡之始幾皆自爲之。指之使自知之，由己也，不由人也。況可援天以自解免哉！「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」無稽之言勿聽，勿詢之謀勿庸。人也者參天地成三才者也。《易》曰：「立人之道，曰仁與義。」孟子曰：「仁義之心，人皆有之。」無可疑已。人之所以異于禽獸，惟此心。謂之「幾希」，危詞也。「操則存，舍則亡」，其不危矣乎！存之者，君子也。文王「望道如未之見」，乃其心則道心矣。「不聞亦式，不諫亦入」，微也；「追琢其章，金玉其相」，精也；「於乎不顯，文王之德之純」，一也。人受天地之中以生，惟位天德者允執之。執厥中，必用其中於民，必好問，必好察邇言。無稽之言，不可勝聽，能不聽，奚憚煩

乎詢之哉！或畏無稽之言移我聽，有所謀，遂弗詢而用之，此自用之，所以爲不知也。「允執厥中」，中也；勿詢之謀勿庸，庸也。中庸之道，何嘗不本諸《禹謨》。中則尊而高之，庸則忽而置之，可謂知類乎？曰：以耳、目、鼻、口、四肢之欲爲人心，非乎？曰：似不可非也。而實非也。孟子曰：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」惟彼小人，則以此爲心。明告之曰：「此非汝心也，耳、目、鼻、口、四肢之欲也。養心莫善於寡欲，而可以欲爲心哉！」《書》言「人心」，則孟子所謂「仁義之心」矣。既曰「仁義之心」，又曰「道心」，何哉？曰「道心」，聖人之心也。「由仁義行，非行仁義」，惟舜爲然。文王與舜，其揆一也，然且執其小心而如未見。孔子聞而知之，子自言之曰：「七十而從心所欲，不踰矩。」道心難言也，繹思此言，其可知所謂矣乎。且亦知「人心惟危」之説乎？「由仁義行，非行仁義」，舜也。「研諸侯之慮，定天下之吉凶，成天下之亹亹者」，文王也。操存舍亡，與民同患，必先知之，然後可以安之，夫且有人心難得而易失之戒焉。「其亡其亡，繫于苞桑」，危之至也。以天下與人，斯言信爲首矣。大禹之戒，臨兆民「若朽索之馭六馬」，是故孔子曰：「危者，安其位者也。」

「所以動心忍性，增益其所不能。」心貴不動，何以言動心？「上帝臨汝，無貳爾心」，不動也。「清明在躬，氣志如神」，四方有敗，必先知之，動也。位在崇高，其心無一息不臨照天下。貧賤之人居常待終，天下之大，無一事足以動其心者，則大任之所不降也。夫自得于貧賤者，未嘗不

失也。匹夫以天下爲心，而不謂之願乎其外，故動心而心存也。性善則何以言忍？孰謂君子所性，遂無所事忍乎。欲行吾仁，而拂亂其所爲之仁事，必忍吾性之仁，以待其時，而仁乃大行也。大任未降，先拂亂之，使知仁、義、禮、智莫不有險阻焉。至健至順之性，莫不有所忍焉。不先忍之，大任既受，行吾仁而仁竟不可行，且反以生不仁，夫安得二任而嘗試之哉！苟其生長富貴，未嘗知有拂亂之事，而遽當大任，則必先自及矣。愛人不親仁之性，不可不忍也；治人不治智之性，不可不忍也；禮人不答禮之性，不可不忍也。忍則宏，不忍則褊；忍則毅，不忍則回。忍之，惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，信能充之，而保四海。不然，火始然而熸滅，水始達而堙塞矣。孰謂君子所性，遂無所事忍乎？

口、目、耳、鼻、四肢，受之父母，非不善也。食味、別聲、被色，各有其善者焉，天之命也。夫不食則飢，不飲則渴，非性乎？亦奚不善之有。能忍之，君子也；不能忍，小人也。豈曰「將降大任」而乃忍之哉！夫能忍之，而又未必不爲小人之尤者，甚不足恃也。初忍之，卒縱之，尚可測也；忍之於己，遂以忍之于人，不可測也。視己之口、目、耳、鼻、四肢、百骸爲無異于犬馬，自以爲能尊吾心，養吾性，而竟忘身體髮膚受之父母也。以之爲己，則滅其性；以之爲人，則殘其生；以之爲天下國家，則親必離，衆必畔，生者必怨，死者必恨。共工日爲聖人之言，象聖人之恭，雖忠信之人、盛德之事，能毁廢而誣之，此窮奇所以爲滔天也，堯、舜尚猶畏之。彼其巧言、令色、孔壬，儼然聖人所不及，而孰知其拂人

之性至如此哉！儒者好爲高論，必曰：「有所爲而爲之，皆利也。」又曰：「所由雖善，而心之所欲者，不在于是，則亦僞耳。」以此自克，可謂不留餘地矣！吾懼小人即以此言毀君子而竟殺之，且莫能知其爲誣也。舜且有所不能乎？將毋耕稼陶漁，在所增益之數乎？孔子曰：「吾不試，故藝。」曰非所謂藝也。夫將降大任而增之益之，必治天下國家之事也。夫治國平天下之事，聖人誠有所不能焉者矣。能之如不能，增益之大者。毋問能不能，皆務用人之能，增益之尤大者。故曰：「自耕稼陶漁以至爲帝，無非取于人者。」藝云乎哉！

「遊于聖人之門者難爲言。」其言必近人而忠且信，不務相高也。老、莊之徒卑天而尊己，己之所不能，而言之以爲高，不忠不信。聖人以四教，所必辭而闢之者也。孟子不之辯，詖也，淫也，邪也，遁也。天下之言皆舉之，又何俟悉數以終其物乎？孟子曰：「養心莫善于寡欲。」此近人而忠且信之言也。朕言惠可底行，學者求所以寡欲，則所謂在我者，皆古之制。視、聽、言、動，罔或非禮焉。以仁存心，以禮存心，其爲人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣。純而全之，至於無時無地而無不存，亦正名之曰寡欲，不名之曰無欲，忠信故也。居今可以知古，帝《典》以至於孔子作《春秋》，聖人之訓盡在此矣，曾有「無欲」之兩言乎？不特不言「無欲」，亦絕不言「無過」；言「改過」，言「寡過」，言「無大過」，言「毋意、毋必、毋固、毋我」，而絕不言「無欲」。古之人言必忠信。《洪範》「曰思曰睿」，「睿作聖」。聖人有可不思，必不

可無思。《易》言「天地萬物皆有情」，則聖人必有情，必不可以無情。武王、箕子之胥訓告也，「無有作好，無有作惡」。不曰「無好」、「無惡」。《大學》言：「惟仁人能愛人，能惡人。」不言惟仁人無愛人，無惡人。惟民之訟者求克，遂至于無情而有辭。大畏之，使不得盡其辭，則情可復也。盡不情之辭者，必大不信。日食味、別聲、被色而生，飲食男女皆與人同，而曰我無欲也，以此自名則詐，以此自爲則逆，以此尊聖人，聖人不受也。人情以爲田體信而所去者，詐也；達順而所禁者，逆也。自戰國以還，天下之言務以相勝爲高，無異訟者之好克，巧言偏辭，拂人之性，長己之詐。及其大久也，雖有忠信之君子，且以其說爲極言至論，而述而傳之，而其實皆未之有也。所謂不求其端，不訊其末，而惟怪之欲聞者已。

射者引而不發，斯學射者見其彀率矣。故曰「躍如也」。發則彀率安在乎？不發，非隱之也，示之也。君子引而不發，所謂「無行不與二三子者」，又告子貢以下學也。夫上達惟天知之，夫子不親爲下學，是不與二三子也。引弓而隨發之，彀率不可得見，猶天之不可階而升，則雖有能者，亦莫之從已。下學，聖人之爲可幾及，而人皆可以爲堯、舜之法也。中道也，不絕塵而奔也。以爲宜若登天然，惰也，否則畫也，甚則自棄也。夫從道未嘗若登天也，有繩墨與彀率，可幾及之法焉。然而不能使人巧，專心致志以竭其才，殆庶幾乎。能乎不能乎？所不知也。志乎無志乎？可自知也。日孳孳於繩墨、彀率焉，則善矣。姑舍汝所學而從我，可乎

哉？曰能者從之，惟顔子也。自言之曰：「雖欲從之，末由也已。」何歟？曰夫子所謂「未見其止」，好學之至也。「望道如未之見」，文王之心也。「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾」，夫子之心也。天不已，聖人之心亦不已，故曰「正惟弟子不能學」，則惟下學已耳，豈若登天哉！上達不可爲，下學必可爲。不能達夫子之上達，人知之；不能學夫子之下學，親炙者知之。彼以顔子爲苦，孔之卓，此「彌高」、「彌堅」、「在前」、「在後」，「未見夫子中道而立也」。既有所立卓爾，復何苦之有。故曰好學之至，未見其止。庶乎聖人之不已乎。夫從之，則未有自謂能者也，自謂能，則止矣。

子曰：「二三子，以我爲隱乎？吾無隱乎爾。」他日又曰：「中人以下，不可以語上也。」然則二三子皆中人以上不疑矣，將毋語上，則信乎其隱歟？曰上也，非隱也。曰上，聖人之言也。曰隱，入乎異端而不察也。老聃素隱，萇叔行怪，聖人勿爲，而後世好述之。雖然，聖如孔子，至於遯世不見知，天下萬不敢以聖人爲怪，而不能不以爲隱也。聖人則何隱之有！信聖人而畏之，「天維顯思，牖民孔易」，疑而拂之，妄而擬之，怳惚不可爲象，自陷爲哲人之愚，獲戾於聖人之門，而不自知。夫聖人則察之至也，心之所同然，何隱之有？修身也，事親也，知人也，知天也，養生送死，以事鬼神上帝，皆從其朔。自古在昔，先民有作，以至於今日，愚、不肖與知焉，能行焉，不隱矣。聖人所不知、所不能，而實不可不知、不可不能之事，至於號泣而無所歸，獨憂而無可如何。堯、舜咸

若此，皆知人事親之常道，當務爲急，而豈無用之辨、不急之察乎？隱乎？顯乎？堯之得舜，師錫之也，天下皆以爲宜，顯也，非隱也。舜則終身「無非取於人者」。「天之經，地之義，民之行」，顯也，非隱也。夫焉有所謂不傳之秘，至隱存焉？而千變萬化，由此出哉！天地之大也，人猶有所憾，聖人所以必好問、好察邇言，匹夫匹婦不獲，若己推而納之溝中，無時焉可以息。不然，未成一簣，皆半途而廢者也。若之何尊道卑天地，以爲天地所不能盡，而且曰君子語大耶？果若此語，天之原出於道，非道之原出於天矣。述老氏「道生天地」之言，而謂子思爲此言耶？然則聖人語上何指乎？知下則知上矣。下學，人道也；上達，天命也。夫子「五十而知天命」，下學而上達也。中人以下語之

亦不知，且不可以語之，其不可之故，惟聖人知之。周公、召公嘗曰「我不敢知」，武王曰「我不知其彝倫攸叙」，若是乎其難言之。盍述聖人所已言者識之乎？《易》曰：「立人之道曰仁與義」，學焉而不可須臾離。居，惡在仁是也；路，惡在義是也。人之道也。《易》曰「陰陽不測之謂神」，天之命也。「窮理盡性以至於命」，惟天下至誠能之。箕子陳《洪範》，子思作《中庸》，無一言及於陰陽。若是乎其尊天道而不敢褻，而好怪者爲陰陽家言矣，素隱者爲道家言矣，褻天孰甚焉。此不可之甚者也。或又曰：「道，上也；器，下也。」亦非《論語》之指。道也者，不可須臾離，而顧曰不可語哉。性，人之性也，天命之在人者也。盡其心者知之，知性則知天，下學之所以上達也，不成章不達，故曰「不可得

而聞」，而又何隱乎！《詩》曰：「明明在下，赫赫在上。」聖人上天而下人，以命之在我者達之天，上知也。可與立，中人以上也。雖未可與權，告之權可也。可與適道，中人也，不惟不可與權，且不可以語之也。自可與共學，皆中人，不復差其等焉。故曰以下，彼不學者，下也，不得與乎此矣。中人以上，有知之者焉，有好之者焉，可與達天，可與行權，樂之者殆庶幾乎。善人、信人、美人，皆中人以上也。中人，必所謂有恒者也。不能乎有恒，焉可與共學乎！《書》曰「其惟克用常人」，《詩》曰「藹藹王多吉士」，豈可與爲善、可與爲惡而謂之中人也哉。夫既學之矣，而又可與爲惡，則不保其往者也。不潔己以進，則不得入聖人之門。學於聖人，常吉士也，況七十子乎，又況二三子乎。身通六藝，則性與天道盡聞之矣。《詩》、《書》、《禮》、《樂》，文王、周公之《易象》，夫子之《春秋》，宗廟、百官具在斯，豈家人子所能有耶？不此之爲上，而日言曰吾性之正理，日言曰天理，自然之本體。以此爲性與天道，一童子能言之。必不然也。其不傳之秘，聖人、天地所不能盡有，不入於窈冥、恍忽、清静、寂滅者乎？聖人往矣，舍六藝，則不可得見聖人矣。六藝在是，盡古今天下之能言者，且難爲言，而况明經、學究、進士出身之人乎？大體不存，經文不玩，而日競於煩言碎詞，末師口説，疑而拂者有之，擬而僭者有之。更定其篇章，變亂其訓詁，改讀其書名，侮慢自賢，而告天下曰「此聖人之糟粕也」。聖人復生，亦無以難之。彼且曰：「中人以下，不可以語上，誠孔子之言也。」今六藝之文，童子皆

受業焉，信乎其不可謂之上矣。噫嘻！是孰使之然哉！非不信聖人、不畏聖人之言，人自爲一説，家自爲一書，務使五尺童子皆能侮聖人之言，而詆訶其賢弟子，以至斯極乎！《中庸》曰：「小人之道，的然而日亡；君子之道，淡而不厭，簡而文，温而理。」謂六藝之文，有如此也。篤信聖人而知畏之，君子无咎矣。《易》曰「初六，童觀，小人道也」，孰能破聖人之道哉！

三王之教，所祖不同，而皆有失。董生以爲「夏尚忠，商尚敬，周尚文」也。司馬遷亦云：「《記》曰：天子命之教，然後爲學，此王制也。」三王作禮樂，有救弊之道焉。諸侯秉一王法，以教民之能爲士者，然後國不異政，家不殊俗，非聖人在天子之位，孰敢以其私學爲教於天下哉！夫子爲下不倍，教必先尚文，宗文王也。不求異於人，曰「吾猶人也」，又曰「文不在兹乎」。自顔子以至於凡爲弟子者，皆如是，言曰「則以學文」，顔子曰「博我以文」，寧有貳耶？則《書》也，《詩》也，周之禮也；魯所有四代之樂，皆謂之周樂也。子貢見百王之政德，必以禮樂。夫子焉不學，學必以文、武之道。《中庸》曰「憲章文、武」，百王之教，以忠、敬、文三者，周監二代而文焉。子以文教，實文、武、周公經緯天地之文。其喪乎？其未喪乎？天爲之矣。敦文莫如行，救文莫如忠，守文莫如信。夫子之教，所以告萬世者，其文在，則其信在也，焉可誣哉！漢初大儒所傳，多爲漢季、魏、晉人所改易，加以僞撰，其存者在《書》則《序》，《詩》有《傳》耳。《春秋》三傳，惟何邵公尚本胡母子都條例，而雜以讖緯矣。杜預舍經，要亦不知傳。信之者

以經爲斷爛朝報矣，非之者以左丘明爲全不知義理矣。《穀梁》實《公羊》之争友，其言約，其旨微，皆以爲短，而孰與繼其志乎。《禮》大、小二《戴記》，七十子之言在焉。《禮服》有傳，《十七篇》有記。《周官》闕事典，而五官具存。《易》之大體在《十翼》。聖人之文，天文也。虞、夏、商、周之《書》，以《爾雅》訓詁讀之，炳如也。其德、其法、其事、其文章，天地也，日月也。陋儒不見，孟子昭然發其矇矣。司馬遷好載世俗所造言，此其罪之大者，而古訓傳尚多有存焉。其《十二諸侯世家》，頗可考正《三傳》。兩漢史及其世所著書，多初古之說，皆六藝之佐助也。嘗竊論之：稽古者，帝堯；好古者，孔子。何後世之人，變古而不知譏，好新而不知恥乎？新聲代變，古樂所以亡；新說代興，古經不幾于喪乎？雖然，孔子曰「天之未喪斯文也」，則凡漢季、魏、晉、唐元和以後文士，宋進士科出身人，其好爲新說者，亦如孔子之六藝何？是故四教必終之以信也。受孔子教者，敢勿守哉！三年而通一藝，存其大體，玩其經文而已。是以用日少而畜德多，三十而五經立也。約則信，約則易爲守，彼學而困之者，自誤耶？誤人耶？韓子曰：「非三代兩漢之書不敢觀，非聖人之志不敢存。」温城董君曰：「諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絶其道，勿使並進。」此則聖人之徒也。彼非聖人而作經，若揚子雲、王仲淹者，妄人也。新說自鄭康成始，莫巧于魏、晉人。《正義》所篤信，實非《儒林傳》諸老先生古義也。若《正義》之變爲新經也，萌芽於元和，波濤於北宋熙、豐、元祐，大抵南人倡之，北人從而和之，

卒成就于南宋孝、光、寧之世。朱子之學，宋之鄭公也，皆非七十子所受之大義，况微言乎！綜而論之，新説再興，其失有七焉：删亂古今，一也；私易故訓，二也；分文析字，三也；援其所不及，煩其所不知，四也；聖人罕言，今則一童子能言之，五也；自謂篤信聖人，而實疑謗聖人者之説，六也；自謂推原天命，而實責命于天者之辭，七也。凡此七失，皆在新説中，聖人猶畏之。《詩》曰：「出話不然，爲猶不遠。靡聖管管，不實于亶。」此之謂也。

孟子曰：「爲政不難，不得罪於巨室。」不侮、不畏之謂何，而若是言乎？曰：孔子嘗爲政於魯矣，其言曰「孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政」。此或人所謂「奚不爲政」者，告之曰：「是亦爲政，奚其爲爲政？」聖人治魯，措則正，施則行，由斯道也。禄去公室，政逮大夫，腹心疾也。使醫除疾，必先去三家以張公室，然後可以爲國。否則孰視不定，高拱以待其自斃，而政不可爲矣。聖人曰：「亦教之孝弟而已矣。」三家豈伊異人兄弟也？不念爾祖修厥德，惟權勢奢僭之爲夸，不孝弟故也。定公不正其始，視昭公如路人，於周公、魯公之彝訓，忘之實多，亦不由孝弟之道故也。教之孝，近自昭公、襄公，追孝於周公、魯公。於《傳》有之，孔子爲司寇，治昭公之墓，合之先君。必定公、季氏從聖人之言而爲之也，昭宮於是乎不簡矣。教之「友于兄弟」，公與三桓同其好惡，君、大夫共圖國政而出之，君亦不獨斷，臣亦不竊權，惟禮是從。聖人至仁，感彼不仁，俾其孝弟之心油然以生，相疑相忌不自知其何以日消也。季孫慕孔子，孔子見行之可

焉。是故魯政之不可爲，莫三桓，若「孝乎，惟孝，友于兄弟，施于有政」，則易知而易從焉。孔子曾奪三桓之政、伐三桓之室乎？天子建國，諸侯立家，古之常也。自謂康濟小民而專伐巨室，自謂奉安宗廟而暴蔑公族，亂况日滋矣。爲謀爲毖，其三復孟子之言。

孟子曰：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」君可輕乎？曰諸侯也，於其國曰君，實天子之守臣也。庶人爲國君服齊衰三月，若曾祖父母然，尊君也。不傳質爲臣，不敢見于諸侯，卑之至也，何貴之有？曰民者，天之有也。皇天付諸天子，則天子之所有也。諸侯有分土，無分民，受諸天子而司牧之，敢不貴乎？記曰「命降於社之謂殽地」，殽地者，分土也，四封之民必繫之社稷，報本反始也。諸侯有變置，明王之黜陟也；社稷有變置，王者有司天屬神之官，則有以黜陟進退之，故《詩》曰「百神爾主」矣。貴民，重社稷，人君所以藏身之固也。

孟子致爲臣而歸。孟子在齊，不受禄位，則異姓之卿也。嘗告宣王曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」過在君身，不改則不可入堯、舜之道。孟子雖無官守言責，當此而不諫，諫不聽而不去，不得以不受禄爲解。故曰：「夫時子惡知其不可也？」陳子固先知之，乃其致爲臣，則有辭矣。以不任職去也，豈汎汎然曰道不行哉！孟子於齊固久，嘗處平陸，儲子爲齊相，此無官守言責之實，而道之不行，亦可知矣。豈遂棄齊王而歸也歟哉？夫諫不聽而去，此有故而去也。所諫止，則反之；而反所諫行，雖留之，不可反也。故

曰：「王如改諸，則必反予。夫出晝而王不予追也，予然後浩然有歸志。」且曰：「王庶幾改之，予日望之。」然而終不言所諫爲何事也，自以不能其職去，豈爲名實先後哉！亦仁而已矣。其仁如何？仁其親，生施及其君。宣王敬孟子，加禮於其親，生則以禮養，死則以禮葬，厚矣。雖非父母國，而仁吾父母，猶之父母之國也。故曰：「乃孔子則欲以微罪行，不欲爲苟去。」若曰「臣不任職，言不可用」，其肯道君之過，説己之賢，而求衆人之識己乎！故曰仁也。孔子去魯，此大夫以道去其君之禮也。魯君，則曰舊君；長子伯魚在魯，則與民同。定公之喪，皆服齊衰三月。於其始去鄉國而哭，降禮以自處，三月而復服。故曰：「孔子三月無君，則皇皇如也。」由是而孔子遂爲旅人矣，魯不以禮召之，則不可得反。初適衛，而儀封人見，出曰：「二三子，何患於喪乎！」誠不能無不豫之色也。「天將以夫子爲木鐸」，言天不私魯人，將使天下之人咸得聖人而見之也。及南至於楚，然後車轍反焉。是故《論語》曰：「齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。」楚狂接輿歌而過孔子，曰：「鳳兮，鳳兮，何德之衰！」誠不圖聖人之至於斯也。蓋厄於陳、蔡之間，不得已而後至焉爾。子在陳曰：「盍歸乎來！」子貢送冉有，則先屬之。迨三適衛，而夫子且病，子路甚憂之，如子之憂父母焉。曉之曰：「予死於道路乎！」言必反魯，不死而歸骨也。其言深痛不可讀。及冉有爲清之勝，獲康子之心，而魯始以幣召孔子。子曰「吾自衛反魯」，則魯哀公之十一年也。冉子之功，何如哉！季桓子則其過顯，齊宣王則

其過隱，君臣之分也。定公薨，則孔子爲之服。孟子去齊，未幾而宣王没，違而君薨，弗爲服也。莫不從周之禮焉。臧倉雖善毁，舍充虞之問無他焉。孟子曰「君子之所養」可知矣，舍齊宣王，孟子無所爲臣也。

孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心。」告宣王以堯、舜之道，而戒之以危亂之禍也。仁人如此，不仁人如彼，君爲本焉。是故「如手足」、「如腹心」，堯、舜之君臣也，《書》載之矣。「如犬馬」、「如國人」，薄之至也，危國之君臣也。「如土芥」、「如寇讐」，亂之大也，亡國之君臣也。此前事之覆轍，非孟子自爲此言。而曰：「報施之道，理有固然。」若世儒之論善惡皆「天理」，使聽者驚而遂至於惑也。宣王知惟禮可以已之，故問舊君有服，怪古今相遠何至如此，孟子言古今之事以徵之。宣王之養臣下，庶猶有節矣乎。《記》曰：「仕而未有禄者，君有饋焉。」曰「獻使焉」，曰「寡君違而君薨，弗爲服也」。孟子去齊之道，與齊王之君臣異日談也。

孟子閔君臣失道而申戒之，七篇之言痛矣！曰「趙孟之所貴，趙孟能賤之」。「今之人既得人爵，而棄其天爵，惑之甚者也」。「萬鍾則不辨禮義而受之」，「不由其道而往者，與鑽穴隙之類也」。「以順爲正者，妾婦之道也」，「人之所以求富貴利達者，其妻妾不羞也而不相泣者幾希矣！」言始進之不以正如此。曰「今之大夫，今之諸侯之罪人也」；「今之所謂良臣，古之所謂民賊也」；「善戰者服上刑，連諸侯者次之，闢草萊、任土地者次之」。且曰「人見其禽獸也」，其爲上下之害以害其身也

如此，「其何能淑，載胥及溺」，言至此盡矣。孟子心傷之深，正其本自貴者始，曰：「國君進賢。如不得已，莫如貴德而尊士。尊賢使能，俊傑在位，將大有爲之君，必有所不召之臣。」事之云乎，豈曰友之云乎，雖天子不召師，而況諸侯乎！王公不致敬盡禮，則不得亟見之。此君臣相與，慎始敬終，共成天功之道也。君之所貴，皆人之良貴，天爵、人爵合於一矣。責難於君，陳善閉邪，務引君以當道，志於仁而已。朝廷之上，皆安社稷臣以上之人，而事君人者退矣。君爲腹心，臣爲手足，必若此之人也。不得其人，雖以手足親之，猶之無益也。由是而「犬馬」，由是而「土芥」，日下不可止，而不仁之禍烈焉。爲人君者，其可憚於所受教，不願以爲臣，惟所教之人是信、是使哉！

孟子言利之不可甚於兵也。秦、楚以兵爲不可罷，爭利也，且恐失利也。宋牼不能使二王説於利，則兵必不罷；有一王不説於利，則亦必不罷，罷亦不久。宋牼能罷秦、楚之師，其言利必有甚於用兵者。而後秦、楚之君深信用兵之不利，乃説而罷三軍之師耳。然則寢兵之説，實乃崇利之説矣。昔宋向戌嘗用是説爲宋之盟，於是小國益困，[1]大國益驕，君日偷，臣日肆，齊、晉日衰，吴、楚日暴，遂一變而至於戰國也。何嘗不曰好以爲事。然而内則誅求其民，外則誅求其屬，百姓絶望，不若流血暴骨之時猶可偷生而視息也。此豈兵之不可哉，乃利之必不可也。夫非利不可，是以至於非兵不可耳。造弭兵之事

[1] 「困」，原作「因」，今改。

者，非皆以利爲心者乎！君利逸豫，臣利專擅，國利廢弛，民利惰偷，十二諸侯其君若臣苦兵久矣，莫不以弭兵爲大利。及昭、定、哀之世，相繼而國亡君殺，或以爲此去兵之故，而孰能寤其爲好利之故哉！夫兵之不可好，不用兵者略知之；兵之無可好，日用兵者深知之。利之不可好，用兵者猶或知之，不用兵者鮮克知之矣。故至此極也，況可以利，深中秦、楚之君，致其説以罷其不可罷之兵也哉！孟子深言臣、子弟之懷利，不言君、父兄之專利，以立教也。《詩》曰：「惟此聖人，瞻言百里。惟彼愚人，覆狂以喜。」而世乃以孟子之言爲過當也。

古者寄公爲所寓，庶人爲國君皆齊衰三月，尊與曾祖父母同，而不敢親之如父母者，自卑也，不援上也。士既下同於庶人，則失位去國，宜若與諸侯失位同爲庶人矣。考諸孔子去魯，則主顏讎；由去衛過宋，則適陳而主司城貞子。不敢以衛靈公、陳侯周爲主。此士之不託於諸侯也。及靈公既知孔子之聖而致粟六萬，所謂迎之致敬以有禮者，故曰「際可之仕」。其去衛也，必原之曰不悦，禮貌衰之謂也。諸侯之託於諸侯也，主國之君出迎之。「齊侯唁公於野井」是也。公必次于陽州以俟之，亦顛沛而能帥初禮者矣。故志諸《春秋》，大夫、士則何敢哉！然而必曰迎之致敬者，衛靈公先見孔子於所主之家矣，孔子不先見衛侯，此不傳贄爲臣，不敢見於諸侯之禮也。然曰際可、不曰公養者，謀且訪焉。言雖未行，與聞其政，雖他國亦然，不若靈公禄之以卿禄。大抵公養之仕多也，惟適楚，乃正其辭曰周，以厄於

陳、蔡之間，故云然。蔡既遷于州來，上蔡爲楚所兼，故曰「飢餓我土地」。及楚子迎之，則養矣非周矣。孟子之仕於齊也，不受禄，受其交際，宣王固知當就見之。其始來齊，必齊王以幣聘之，告于鄒君而送之者也，故曰願見而不可得，得侍同朝甚喜也。然則靈公於孔子致粟六萬，非卿而受其禄何歟？以賓師之道尊之，故曰致敬以有禮也。孔子與靈公言不稱臣，不爲臣也。古者大夫、士於其父母之國則曰君，雖未仕，在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆謂庶人，言與民同也。士之適子始冠，奠贄見於君，君使人還之而不受，此之謂不傳贄。然而必見於君者，傳曰：「子之能仕，父教之忠」，則其父固士也，策名委質矣。孟子於齊，稱其主人曰君，自稱曰臣，則傳贄矣，而不受禄。君饋焉曰獻，使焉曰寡君。其去齊不曰失位，孔子去魯，乃曰失位，且正其名曰「三月無君」。在他邦，謂其國君曰舊君。孔子去他國，不曰失位，亦不目其主人曰舊君，自謂旅人，他邦謂之氓，言與氓同也。故曰君之氓，固周之，不曰君之於臣。以贄見，不受而還之。諸侯尊之，謂之賓也可，謂之師也可，謂之友也可。當春秋時，孔子所適，諸侯大抵師之，故曰致敬以有禮。不以賓師尊之，則謂之不遇。孟子於魯爲宗國，父母葬焉，必待平公先見之而後遇，況他邦乎？子思曰：「以位，則子君也，我臣也，奚敢與君友也。」此言誠然。子柳、子思爲臣，淳于髠徵之，不獨臣於魯，且臣于衛。曰：「如伋去，君誰與守？」爲人臣必純乎臣，不得以德自假矣。若夫師也、友也，尊賢之等也。德賓師而姑友之，何可

以道徇乎人哉？孔子、孟子所行，皆先王尊賢、貴貴之義，著於《禮經》，東方諸侯未敢或改，而莫之能行，故斷之曰：「惟君子能由是路，出入是門也。」周室班爵禄，貴貴也。天位、天職，然非天爵。仁、義、忠、信，樂善不倦，此天爵也。能尊之者，謂之尊賢，則堯之於舜是已。

「天命之謂性」，《書》曰「其有能格知天命」。知天命者，聖人也。是故言性必篤信孔子。孟子道性善，述孔子贊《詩》之言曰：「故有物必有則，民之秉彛也，故好是懿德。」其故何哉？天命也。夫曰烝民，則有其類矣，聖人豈不知之。上帝無不命之則者，有若曰：「聖人之於民，亦類也。」孔子曰「有教無類」，曰「習相遠也」，曰「困而不學，民斯爲下矣」。民各以其類相習，聖人教之使學，能學者進之，不學者退之，號之曰民，甚且名之，曰下愚，實非桀、紂所敢望，名其爲賊，名其爲殘，下民且恥與偶焉。天，名也，誰敢易之。天所命者一人，聖人在天子之位，堯、舜也，湯、武也。若夫烝民之生，殺以降命，命降於社，殺於地焉。使之一本，本於父母而無貳。《詩》曰：「厥初生民，時惟姜嫄。生民如何，克禋克祀。」而繼之曰：「以弗無子，履帝武敏。」傳曰：高辛氏之帝，則其後世之帝也。彼以爲無父者何人哉？司馬遷記之，刑及其身，可不畏哉！《詩》曰：「民之初生，自土沮漆。」生於豳者，惟其土。「迺立冢土，戎醜攸行。」生於岐者，亦惟其土。《詩》曰「天作高山」，又曰「帝作邦作對」，天命之也。德薄者流卑，待年而食者，謂之庶人，死曰鬼而無廟。德厚者流光，自三世、五世、七世以上至於始祖，

且禘始祖之所自出，則惟王者焉。君子念始之者也，惟其知之，是以念之。誠也，無僞也。夫焉有不著於土、不本於父母、不本於祖而曰陰陽五行之氣，化生以成形者乎！人非父母焉生？形成於地，命成於天。命，本也；形，末也。本末必不可殊，而貴賤、小大不可並焉。耳目之官賤且小矣，貌言之事未貴也，亦未大也。大且貴者，惟心之官，以此爲天命之所宅也。《書》曰「文王惟克厥宅心」，此天之所與我，而我不知其所在，弗思耳矣。思則得之，氣稟不能拘；不思則不得，而非物欲所能蔽。物所能蔽者耳目也，能視、能聽而不能思，故蔽於物也。善言性者，求諸心，不責諸耳目，況可歸咎於聲色乎！則何異竊賄盜器，而委罪賄器之在人室也？既曰天之所以與我，曰人之所得乎天，而又爲氣稟所拘，則不可謂之天命矣。天既與之，天又拘之，不二其命之謂何矣！地有四荒，夫婦有愚、不肖，類也，習也，非天也。天不以習、類之愚、不肖，而不降之類命，故曰天無私也。聖人承天意而名之曰民，司民獻其數於王，王者統而理之。天，民也，諸侯受之王者；王，嘉師也。子曰：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？」如以民爲同胞，物爲吾與，則賢者過之之説，而分又何以殊哉！民㲃於地，誰無父母，誰無族類。萬有不齊，聖人明以辨之，而名其卦必曰「同人」，言物之不可與同也。雖曰物必歸焉，而儀不及物，則曰不享。雖愚、幼、不肖之民，必非珠玉之所能易，貴之也。何以貴之？天地之性，人爲貴也。人何以貴？天命之謂性也。其命維何？萬物資始之元，惟人得其靈

焉。靈之言善也，不善則何以靈哉！不辨萬物之貴賤爲族類之異，而以知、愚、賢、不肖爲生稟之異，則孔子當云有教無氣，且云有教無命矣！此非人勝天之説乎？天可勝乎？世固有同父同母之人，而一善一惡焉，決非生稟之異也，「克念作聖，罔念作狂」也。聖爲武王、周公，狂爲管叔、蔡叔，其危如此，敢自謂受於父母者異於二叔哉！哀其受於父母同而自失之，故閔之而作《常棣》也，曰：「凡今之人，莫如兄弟。」若以後儒論之，微、箕不合於王紂，管、蔡不合於周公，而武王、周公尊箕子而善微子，是宜曰凡今之人，莫如仇讐矣！而《常棣》之詩必如此尊天地而親父母也。微、箕爲賓師，管、蔡爲戮，尊天命也。必哀之泣之，如倫之喪親父母也。哀其失父母之性，故隱之，痛其棄天地之命，以陷於死亡而莫之能救焉。然而聽有司之出，不敢閉於天降威也。人有恒言，分形同氣。夫以同父同母之人，而且曰氣稟之異，其必苗民之反道敗德，而後爲此言矣。父子一體也，首足也；兄弟一體也，四體也，可以爲兩人乎哉！子夏傳之，而或者乃曰以瞽瞍爲父而有舜，則亦可以曰以舜爲兄而有象矣。夫以父子爲兩人者，此何人哉！鯀殛，禹興，而父子天性無絶道，故夏后氏郊鯀而宗禹也。禹不自以爲功，曰吾父之功也。故以配震怒之天，而不爲不知命、不順天矣。

「鳶飛戾天，魚躍於淵」，言其上下察也。《詩》傳亦云然。此言太王、王季能知時也。商德小破，諸侯多不循道者，鳶之飛也；民失其所者，衆魚之躍也。太王、王季修德行仁，能治其國家，小諸侯爾。未

克正諸侯而安之也，察鳶之飛，已不毀其居；察魚之躍，不必爲己敺。天所助者順，鳶奚能爲人所助者？信豚魚不欺也，民物之任，必有其人，而後降之，不可索也。時會適來，而無人焉以待之，此不可不作。豈弟君子上察天之心，不畀不明之人；下察民之心，不吉不才之子。作人以俟之，及文王作，而多士生此王國，所謂受祉者此也。《關雎》、《鵲巢》造端乎夫婦，《麟趾》、《騶虞》功成而嘉祥至。察乎天地，君子之道文王之道也。盛德自虞帝始，而無若當世諸侯之拂君子也。《孟子》之書，善言舜與文王，即子思之志也，夫何隱之有！承學之士，尚無拂君子哉！

古人謂誓爲矢，言直不回也，往不返也。《多士》之《書》曰「時予，乃或言」，將非祗告爾命乎？「或」之爲言，未定之言也。鄉也，「天惟畀矜爾，我有周其大介賚爾。迪簡在王庭，尚爾事，有服在大僚」。今也曰「天惟畀矜爾」，則止矣。又曰「爾厥有幹有年于兹洛」，止矣。然後曰「爾小子乃興」，凡爾多士，長爲農夫以没世矣，則曩者之語爲何如哉？既明告之，不以待夏王士之法待商王士者，「非予罪，惟爾洪無度，予遷居西爾，時惟天命」，朕不敢不及天命而承之也。周公不忍斥民之頑，而使自知之，若曰復爲良人焉足矣。爾小子能乎，否乎？賢乎，否乎？予亦不敢知，乃或言之而已。在爾攸居，導而弗牽。聖人善教至如此哉！

「諒闇，三年不言」，事往矣，奚乃「或」云乎？乃，難辭也。「或」之者，疑之也。禮廢復興，雖在中古，父兄、百官及小大庶邦，其爲不欲者多矣。夫喪三年，聖人所

久也；不言，非易易也。高宗宅憂，苟一日未終，遽自信乎？親近旁仄之臣咸信之乎？高宗能始之，能終之，無難也。周公則克知其難，言曰「乃或諒闇三年不言」。「爲之難，言之得無訒乎」，周公之誥也。「一日克己復禮，天下歸仁焉」，高宗之行也。

常伯，三公也，爲五官之長，《曲禮》記所謂「是職方」，《王制》曰爲「二伯」者也。董生以爲聖人之選，天子所受教也。《書》曰王置諸其左右，名曰帝臣，斯用上敬下之義。德替之則不競矣。舜，左禹右皋陶；湯，左仲虺右伊尹；成王之時，左周公右召公也。自三孤、六卿、大夫、元士，常任，準人之職，而君子、善人、正直之選也。夫子目其士曰有恒，董生則謂之正直。《立政》曰「庶常吉士」，《皋陶謨》曰：「彰厥有常，吉哉！」不正不直，難乎有恒，此之謂憸人矣。準人，法度之臣也。法度之器有六焉。名之曰準人，準之爲平也，無低昂，權乃天子所執也。冢宰持衡以奉天子之平而平邦國，必以準人守之，亦曰經常而已矣，不敢自詭於權，以出入法度之內外。義禮科指，世世通行，惟三代有之，而豈曰一家之事、一切之法乎？惟牧不在王之左右，故不言牧也。常伯、常任、準人，在王所之貴且尊者。綴衣，天官之屬；虎賁，夏官之屬；在王所之卑者，而亦左右之人也，故必言之矣。常任曰「宅乃事」，天地、四時之事皆條貫而立之矣。牧曰「宅乃牧」，九州共貫，在彼無惡，在此無射也。準人曰「宅乃準」，此法家拂士所以俾百官有司奉職循理有常憲者。克知三宅之人而宅之，於是乎九德咸事，奄有四

海，爲天下君矣。「有室大競」，《詩》所謂「執競」也。籲俊尊上帝，以聖人爲腹心之臣也。《大有》尚賢而《大畜》次之，《易》之命也。「告教厥后，迪惟有夏」，皋陶實當之，且有戒辭焉。用不訓德，所以戒也，曰「無教逸，欲有邦」，此《謨》之以無義民爲戒。名曰具位，實則曠官，三宅且曠，況庶官哉！夫以人之難知，乃惟曰謀面而已，不慎用六徵，則非載采采之謨矣。能行是謨者，猶在《文王官人》之書。有司之牧夫，監一國之冢君也。王者之事，訓諸侯而已。何以訓之？教以用違卿大夫之道而已。用必吉士，違必憸人。俊傑在位則有慶，掊克在位則有讓。貢士三適，謂之有功。三不適，絀爵削地畢矣。此所以研諸侯之慮而定其吉凶也。湯曰「耿命」，文王曰「耿光」，武王曰「大烈無競」，惟烈也秉心無競。而惟庶言、庶獄、庶慎之攸兼，則叢脞之累必也。牧夫以有司言之，言諸侯不得相司也。古者牧正、師長不得與，各監一國，冢君之事，則无魚起凶之禍息。

子産不忍以鄭爲晉之縣鄙，蕞爾若薛宰，以絶我小國於周，爲宋人罪。斯古人以「虞芮質厥成」，爲文王受天命之實事，非無據也。「昆夷駾矣，惟其喙矣」，文王爲西伯也，「虞芮質厥成，文王蹶厥生」，文王受命也，伐密、伐崇皆稱王，而奉天命以將之，且曰「帝謂文王」，豈矯誣上天布命於下所可同世立哉！「陟丕釐上帝之耿命」，固謂湯以七十里之侯國而表正萬邦，奉若天命矣。自諸侯而陟天子也，克序賢德之小大而立之，此「丕釐」「耿命」之實政也。嚴惟丕式，師伊尹也。同心以靡好

爵，然乃克用三宅、三俊，商邑四方胥統之矣。克左右厥辟、宅師必格于皇天，乃其人也。何謂羞刑，「盜言孔甘，亂是用餤」，有日進不衰者焉。何謂暴德，戕賊其良心，有旦旦伐之者焉。王者務去罰，乃羞而進之；王者務崇德，乃暴而伐之。逆天孰甚焉！紂以是爲彊，文王所以日昃不暇食也。行人之官，使于四方；將帥之臣，守衛中國。此表臣也，當事則各爲之，有司反命則已，故曰表臣百司。《卷耳》官人，周行備焉，而言使臣者，三章矣。《鹿鳴》之三，三致意焉。《春秋》文約，必著行人。《采薇》以下，文王之將帥也。表臣得其人，天子斯以方行天下。變《小雅》之使臣、將帥，畏咎、構禍、罪罟、譴怒並作，而恒安息者，惟與不正、不直相表裏，於是乎周室大壞。及周之東，《君子于役》作，❶乃思表臣之危難以風乎王，雖曰四方之政不行，而其居者能念行者，此之謂思而不懼。故五序得其道而千餘歲不絕也。後之説《春秋》者，以桀、紂罪人之事爲撥亂反正之聖法救之，所爲乃禍之所起，與羞刑、暴德同科，豈不哀哉！董生曰：「《春秋》，禮義之大宗也。」宋之諸賢有曰：「《春秋》，聖人之刑書也。」豈弟碔砆比美玉而已乎！鴃日之與靈通也。

孔子少居魯，長居宋，學殷禮焉。欲觀夏道，之杞而不居，適周以觀周道。萇叔、老聃，則所問也。老聃素隱，萇叔行怪，故曰「吾弗爲之矣」。泗上諸侯，蓋無國不到，無適而不學焉。有所見，有所聞，有所傳聞。上自包犧氏，下逮周公，所制

❶「役」，原作「没」，據《詩經·君子于役》改。

作其文、其器，蓋云備矣。逮昭公孫國，夫子於是適齊，必在爲委吏、乘田之後，而不曰去魯者，士也，未爲大夫也。可以適他國，可以復本邦，故不謂之去矣。長居宋，不可謂去魯也。當定公之初，自齊反魯，不更適齊，可曰去齊矣。陽虎專季氏，夫子不仕，自定公八年以及十四年之冬，仕於魯，而列於大夫，爲司寇，季桓子不違夫子者三月。及受齊之歸，言而弗聽，乃以不任職爲己微罪，於是以大夫去國之禮行，皇皇如也，三月而復服。古者大夫有罪，待放三年而後可以之一邦。誠有罪也。若乃大夫以諫不聽爲己罪，則謂之以道去其君，去不待放，導之出疆，先於其所往焉。雖然，《檜》之《羔裘》曰：「豈不爾思，中心是悼。」言君禮於其臣有加，而臣無補於其君，自悼之莫可解也。魯君不召之，則不可以返，故曰仲尼旅人矣。儀封人曰：「二三子，何患於喪乎！」誠以喪禮處之矣。且曰：「天將以夫子爲木鐸。」道路之事，由此始也。向也，去齊還魯，展其墳墓，守其祭祀，親其親戚朋友，何可以不速，接淅而行，人情之實也。及茲去魯適衛，則必哭於墓而後行矣。踰竟，又鄉國而哭矣。孔子不與於家祭十二年，而後復，可不爲大哀乎！故曰「去父母國之道也」。欲居九夷，「乘桴浮於海」，皆在將去未去時，故曰遲遲也。及之楚，而後不復他有所適，夫子先知之矣。楚狂曰「何德之衰」，誠不謂聖人之至於斯也。子在陳曰：「盍歸乎來！」子貢送冉有則丁寧之矣。自此至衛而疾病，曰：「予死於道路乎！」言不終於衛之土地也。嗟乎！生民以來，未有如夫子，苟不没於父母之邦，

則天之將喪斯文矣。自衛反魯，誰之力也？冉有之力也。有功于萬世，雖有用田賦之責，功大罪小，無可疑者。於此斥而名之，後必以冉子稱焉，善哉乎！冉子之親師，中心悦而誠服，事夫子如事父，無日不見夫子。退朝則趨而至門，訝而問曰：「何晏也？」則知他日之相見，有常數矣。《古論語》曰：「大曰政，小曰事，小可速，大則不可以遽，是用晏朝而後退。」子曰：「其小者也，如有大政，吾言雖不用，其使我與聞之。」欲其謀而鮮過，丁寧使慎重之，聖人憂民如此。倘曰家事非國政，則所以告季康子，何説哉！孔子旅於七十二君之廷，見司馬遷所作《世家》無幾焉。定、哀，春秋時小國，《史記》多不著，則不見於《春秋》者不少矣。於是得百二十國寶書，歸而據《魯史》以作《春秋》，未嘗有不審其本末，而以己意約文立義者。見於《孟子》。則若湯事葛、太王事獯鬻，堯、舜授受，禹、益辟位，其文盡出孔氏。伏生《尚書大傳》、大小《戴記》，皆自孔氏出。賈誼、董仲舒所著，及《鹽鐵論》賢良文學所稱引，《白虎通德論》，多三代遺言，《毛公詩》、何休《公羊傳》，學有三代禮可考，無不自七十子所傳。蓋嘗論之，夫子自少至老，無時不學，故曰：「其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」乃其爲旅人，則自失魯司寇始，席不暇煖。天下之大，惟恐失一人，以知人爲學之要務，故曰：「三人行，必有我師焉。」又曰：「鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」非天下之至聖，安能不遺一人如此哉！苟不如此，要未免於不知而作也。

而弟子有功於聖人者，配唐、虞之盛而無不及焉。以孟子之賢，不敢抑揚七十子而高下之。曾子、子思學所自出，且不敢知。曰「曾子賢于子夏」。與公孫丑所論，大抵見《論語》，且必曰七十子之服孔子，不敢遺一人之詞也。子路，必尊而異之，既述曾西之言曰「吾先子之所畏」，又必著其實曰「人告之以有過則喜」，道在禹下，顏子則與禹、稷同道。讀孔、孟之書，法孔、孟之言，好以末師口説、先入之語爲主，何異北轅適楚哉！一言而終身爲罪，《白圭》之詩曰：「斯言之玷，不可爲也。」

誠者，己所受於父母之性，天降命焉，故曰自成也。文王所以聖，《大雅》歌之矣。豈惟聖人，人之道也，人所共由，由之在己，故曰自道也。自上自下，原於天命，本於父母，終於立身。升高自卑，不可不修身，不可不事親，不可不知人，不可不知天，無可謝也。萬物之終始，皆備於我矣。故曰：「誠者，物之終始。」誠在一物，始之終之，終則有始。在我者不誠，則聖人以爲罔之生也。萬物在天下自若，惟不誠者獨無。哀哉！物焉可無哉！人有貴賤，莫不有事於天下，又焉可無哉！皆其父母之子也。《孝經》曰：「天地之性，人爲貴。」是故君子誠之爲貴矣。先立乎其大者，謂之立其誠，而身體髮膚受之父母，不敢毀傷，始終之義備矣。貴其所受於父母之性也，貴其所受於天之降命也，焉得已哉！誠者，自成也，則非自成己而已也。孝子成身，故曰仁也；聖人成物，故曰知也。受之於父母，天降命焉。性之德也，合外内之道也。命以時行，物無不成，天道也。德以時措，物無不宜，人道也。時

故宜焉，時故無息焉。

誠者自成也。向者曰：「天下至誠，爲能盡其性。」其性非他人所受，則非他人所成，自成也。誠者，物之終始，物且無不誠，則人安有不誠者乎？誠之爲貴，貴人道也。誠之者，人之道，非物所能爲也。能盡其性，則能盡人物之性。誠者，非自成己而已也，所以成物也。其道則四靈以爲畜，而後極焉。要不過盡其性也。何以言之？成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也。故時措之，以盡人之性，則人盡宜焉。時措之，以盡物之性，則物盡宜焉。夫時無息也，天之道也，故至誠無息也。措之不宜先時、不及時，夫是以息時措之宜，而何息之有？天之有時，日而月，月而歲，歲而世，一世以至萬世，不謂之久。久非不死之謂，亦非死而不亡之謂。當吾之身而或屢息焉，暫息焉，一息焉，故不得謂之久矣。一日不息，此日久也；一時不息，此時久也；一歲不息，此歲久也；過此以往，亦皆然。故曰「不息則久」。聖人焉能若天地之久，惟是法天之不息，則天之久也。久則徹，徹乎地與人也。聖人之久無不徹，上徹天，下徹地，中徹人，不徹則已，徹則悠遠，久而徹者如是也。匪亟匪徐曰悠，無隅無際謂之遠，至誠之徹如此，則焉有不博不厚者？能乎博厚而不能乎高明，亦非至誠之所爲徹也。徹而悠遠，既博厚矣，則莫不仰而知之曰高明矣。以贊天地之化育，載物、覆物、成物，配天地而無疆。故曰「可以與天參」。如此者，謂之化。何謂化？不見而章，不動而變，無爲而成，惟天下至誠爲能之。誠者自成也，非自成己而已也。天之

命不已，文王之純亦不已。不已者，無息也，法天不息，則天之久也。《詩》曰：「樂只君子，萬壽無疆！」非至誠，其誰與歸？

昭昭不云少顧云多，局見少而通見多也。昭昭在斯，斯實通而不局不貳也。一撮土宜有定在，一撮土在地，則不離乎地之全矣。然言天必言斯昭昭，言地必言一撮土者，觀象于天，必立表于地，加管其上，而後可以正朝夕，定四方。表之所置，不過撮土；管之所窺，不過昭昭。天之無窮，地之廣厚，雖聖人有所不知，其可以與知，表測、管窺而已矣。一卷石之外，他石非所與；一勺之外，他水非所注。不謂之少，何哉？即少以見多，非舍多而爲少也。九疇五行曰水、火、木、金、土，無不在地，獨主土以言地，地以柔爲體也。至柔莫若地，柔之在地，莫若土。華嶽積高，非土不載；河海委輸，非土不振。然必曰一撮土者，載山振水之土，一體相成而不貳也。石戴土曰砠，土戴石曰崔嵬，不以土名山，以石名山，土在山無常而石無極也。艮之爲山，一陽止于上，非石不足以言山。人行未至山而行山可知，必先見石，且必卷石。然而必云一卷石，舉石之象而山之象具，乃足以當卷石之一云爾已矣。水以一勺名，江河、沼沚、行潦、井谷，小大不同，以一勺舉之，則無不同焉。勺之言酌，酌之者人也。人爲天地之參，言天地必以人爲天地主，而山水之在地者，又焉得不主乎人以言之？天曰無窮，水曰不測，盡言也。地曰廣厚，山曰廣大，天地不可名以大，天爲大也。山小于地，而顧言大，在地之大而可見者，莫山若也。水大于山而不言大，大不足以盡水之變。夫不測不必

在河海也，水之變，一勺亦足以爲不測，則蛟龍能爲之。安知小之不爲大，而又以大言之乎？故曰不測之爲言，盡言也。且山有静無動，水有動有静，有升有降，非不測何以盡之。夫發育萬物，峻極于天，非水之德不及此。天之所爲，而聖人實相之矣。萬物覆焉，萬物載焉，言物不言人，舉輕明重，辭在前矣。言草木、禽獸、寶藏、貨財，名之凡也；黿鼉、蛟龍、魚鱉，凡之而他名之，先其異者四，後其近者二。魚或得龍以飛，而鱉實守之，《易》以象民與妾矣。奚必龍之異而魚之凡乎？然而不言乎龜龍者，象物也。聖人致而畜之，前既言乎蓍龜，則兹不復言龜龍矣。兹言乎日月星辰，後則言乎天時；兹言乎天地山水，後則言乎水土。日月星辰，時之所生而紀也。五行在地咸成乎土，而莫先乎水。川流，其綱紀也；淵泉，其本原也。聖人取水以本爲大，故曰「淵淵其淵，浩浩其天」，前則引《詩》之義曰「言其上下察也」，此不測之所以媲無窮也。

黄帝正名百物，以明民共財，顓頊能脩之。孔子曰：「必也，正名乎！君子名之，必可言也。君子于其言，無所苟而已矣。」曰：「予欲無言。天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」「文王既没，文不在兹乎？」禹曰：「都！帝，予何言？予思日孜孜。」孜孜于成厥功也。皋陶曰：「俞！師！汝昌言。」以禹功爲師也。子曰：「惡利口之覆邦家者。」曰：「惡夫佞者。」惡利口，恐其亂信也；惡佞，恐其亂義也。《書》曰：「静言庸違。」傳曰：「毁信廢忠，崇飾惡言，以其似而非也。」六藝之文，正名爲先。自分文析字，繁言碎辭，日以

益滋。聖人大訓若存若亡。道不足而強言，似是之非，習以爲常而不知其倍，以過言謂己當然而不知其誣。近古之言，不合于六藝者，不可勝正。必以六藝正之。以六藝之名正天下之析言亂名者，故曰「聖人以文教天下，萬世無敝也」。底之以行，行之以忠，守之以信，天命之矣。是故名者，天名也，君之所司也。唯聖人達天德，位乎天位，能正之，則孰敢不正！故曰：天子命之教，然後爲學。不然，教不時則傷世，可不愼歟！

狂者又不可得。既曰不可得，則是賢也。不謂之賢，而謂之狂，何哉？孔子之與二三子，若父之與子，然知其心、救其失，則善可得而長也。其肯標榜以駭世俗哉！彼不知孔子者，且曰飾智以驚愚，脩身以明汚，豈非毁聖人而適以自絕於天者乎！記曰：「不自大其事，以求處情。」是以孔子不謂琴張、曾晳、牧皮賢，而謂之狂也。夫其父賢之，固不若非其父之賢之也。嘗試論之，《虞書》教冑子直也、寬也、剛也、簡也四德也。周公制周禮，以樂德教國子，則曰「中和」、「祗庸」、「孝友」。至治之世，以教直爲首，寬次之，剛次之，簡次之。能面責人之過，是曰是，非曰非，雖三代以後，其建國君民之始，亦皆然矣，況唐、虞之世乎？而周公必曰「中和」也，「祗庸」也，「孝友」也，循循然其不敢肆也，豈不以脩德保福，必在自卑而尊人乎？長世有道，皆以是爲經德矣。孔子之時，世衰道微，邪說暴行作矣，欲與奉天而法古，中行不可必得，則非不忘其初者，惡能勝其任哉！初者孰謂？天也，古也。人之生各有初，則所謂善也。夫不忘其簡之

所以爲大，而顧狂之乎？ 狂果疾也，父母、師保惟子弟之疾之憂，故狂之也。以直、寬、剛、簡之行，行世衰道微之時，不自以爲狂，而務救其失。子思子作《中庸》，於是乎成章者，知其所以裁之，且知其所以尚之。和而不流，中立而不倚，萬世無弊，其不在斯乎？ 而爲之賊者，惟鄉原也。曰：「小人之中庸也，小人而無忌憚也。」故曰：「惡似而非者，惡鄉原，恐其亂德也。」直既不爲人所容，寬又必爲人所附，剛不度而犯，簡不度而疏，方且以君子處己，以小人處彼，朋黨之禍於是作矣。

跋

朱子推闡濂溪太極、無極之義無遺蘊，先生則曰：「天爲極，無極則無天。」朱子謂性與天道，終日所言無非此理，先生則曰：「夫子言性與天道，特著于《繫辭》。」朱子謂隱爲體之微，無聲無臭，具爲天道之不顯。先生則曰：「顯也，非不顯也。無聲無臭，凡民所知也。聖人所不知、所不能，其寔皆不可不知、不可不能。知人事親之常道，非所謂隱也。」朱子分氣質之性、義理之性爲二品，先生則曰：「天既與之，天又拘之，不二其命之謂何？夫婦之有愚、不肖，類也、習也，非天也。天不以習、類之愚、不肖而不降之類命，故曰天無私也。」朱子時斥聖門高弟子，先生則曰：「以孟子之賢，不敢抑揚七十二子而高下之，且必曰七十子之服孔子，不敢遺一人之辭也。」此其矛盾之大端也。而其所由致此者，朱子竭力排異端之説，而先生則曰：「後之人，生魏、晉、宋、齊、梁、陳、隋、唐之後，老、佛、莊子之書先入爲主；而聖人之《繫辭傳》、子思《中庸》之篇，又已爲魏、晉人竊其似，附益異學。今自汎濫二氏之餘，反而求之，見《易》有『無思』、『無爲』、『無方』、『無體』之言也，《中庸》有『無聲無臭』、『不覩不聞』之言也，《論語》有『予欲無言』、『中人以下，不可以語上』之云也，曰『不傳之秘在是矣』。此乃矛盾之所由起也。」竊窺先生立説之宗旨，大約不崇虛語，而歸本於六經。《詩》、《書》、《禮》，文王、周公之《易象》，夫子之《春

秋》，宗廟百官具在。夫子所爲發憤，憤以此；所謂善誘，誘以此。即中人以上之可以語上，而顔子所爲「卓爾」者，無不在此。而六經宗旨則約于《禮經》。大哉！聖人之道洋洋乎！「發育萬物，峻極于天」，優優大哉！「禮儀三百，威儀三千」，禮所以効道之寔也。故不言理而言禮。禮之爲言體，所以正名也。黄帝正名百物，孔子謂「名不正則言不順，而事不成」。名正則誠立，不誠則無物也。故曰六經之文正名爲先，而名又非人之所爲，乃天命之也。聖人奉天以定名，亂之者有誅，故正名之曰天，則赫赫明明，不敢謂超天之上，别有太極之隱。正名之爲五倫，則當務爲急，不敢以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之外，别有不言之妙。先儒所推而無極者，先生獨止而竪其信；先儒所抑而在下者，先生獨起而致其嚴。信者何？原道之所從出，即《中庸》開宗明義所云「天命之謂性」也。嚴者何？尊道之所由傳，則七十子之微言大義，《孟子》終篇所云見知：聞知之統也。信天乃以信命，尊賢乃以尊聖人，不雜讖緯，不拘氣數，此蓋得漢人之學而深造之者也。朱子之道，舉世宗仰，末學淺陋何由置辨。因校是書卒業，姑提其要旨于此，以質吾師。後學蔣彤敬跋。

鳴謝

《儒藏》精華編惠蒙善助，共襄斯文；謹列如左，用伸謝忱。

本煥法師　壹佰萬元

智海企業集團董事長　馮建新先生　壹佰萬元

NE·TIGER時裝有限公司董事長　張志峰先生　壹佰萬元

付剛先生　伍拾萬元

《精品購物指南》報社常務副總編《優品》雜誌執行社長、出版人　王明亮先生　貳拾萬元

北京星河園林景觀工程有限公司董事長　陳子舟先生　拾萬元

北京華房美泰建築裝飾工程有限公司董事長　葉騰飛先生　伍萬元

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

本册審稿人　陳　新
本册責任編委　王豐先

